HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

VII

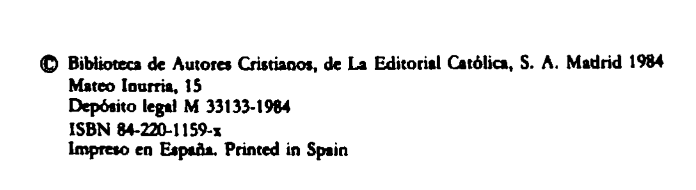
Siglo XX: Filosofía de las ciencias, neopositivismo y filosofía analítica

POR

TEOFILO URDANOZ, O. P.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXIV



Mateo Inurria, 15
Depósito legal M 33133-1984
ISBN 84-220-1159-x
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

VII

INTRODUCCION

En los confines de la filosofía y de la ciencia, podría denominarse esta segunda parte de nuestra recensión del pensamiento filosófico del siglo XX. Se trata de otra línea de movimientos ideológicos que corre paralela a la que se ha tratado de recoger en el volumen anterior.

En ese primero se exponían todas aquellas corrientes más propiamente filosóficas, de aquellos pensadores que de alguna manera se elevaron a la especulación metafísica y plantearon los grandes problemas del ser y de sus principales manifestaciones: sea del espíritu en sí y en sus expresiones y productos de cultura, sea de la vida en su marcha evolutiva y ascendente hacia los grados superiores; sea de la existencia humana como iluminación del ser y en su proyecto de realización por la libertad, sea de los valores, en especial morales y religiosos, de la misma historia o de la sociedad como fuentes y principios explicativos de la vida humana, etc. Era el panorama de los filósofos más notorios, que han construido grandes sistemas para la explicación armónica y coherente del mundo, del hombre y del Absoluto trascendente. Muchos se elevaron a un auténtico espiritualismo teísta; otros, encerrados en los límites idealistas, neokantianos o de la inmanencia fenomenológica, trataban, no obstante, de indagar las esencias de validez universal o de explorar el mundo de la conciencia espiritual elevándose por encima de los fenómenos de la materia. Alguna orientación ontológica hay, por tanto, en tales sistemas.

Esta Parte segunda quiere reflejar, al contrario, la otra corriente que, como se ha dicho, se mueve en los confines de la filosofía y de la ciencia. Nace, sobre todo, con el resurgir asombroso de los descubrimientos científicos de todo orden que transforman la imagen antigua del mundo: las ciencias físico-químicas, astronómicas, geométrico-matemáticas, biológicas, antropológicas y sociales, que obtienen extraordinario desarrollo y autonomía y se renuevan constantemente. Los teóricos de las ciencias se tornan filósofos, y hacen de los re-

sultados de la ciencia el núcleo de su filosofar. Pero esta ciencia es, naturalmente, la ciencia positiva, que estudia los fenómenos de la naturaleza y sus leyes, con lo que la filosofía que reflexiona sobre ella deviene una filosofía positivista, prolongación del positivismo del siglo XIX inaugurado por Comte. Y, por otra parte, la ciencia positiva se ocupa propiamente de los hechos y fenómenos de la materia y del hombre inmerso en el mundo material, que descubre los nuevos hechos y los aplica a su propia praxis de la vida social y económica.

El neopositivismo y el materialismo en sus diversas formas dialécticas e historicistas constituyen, por tanto, la tónica general de estas corrientes filosóficas que aquí se trata de describir. La filosofía aquí no se deslinda claramente de las ciencias de la naturaleza, cuyo sentido, estructura y alcance de sus principios trata de justificar; o de las ciencias sociales y económicas, en cuyo análisis e interpretación se encontraría toda la ilusoria superestructura ideológica, según la dialéctica marxista. El empirismo radical y el rechazo de toda metafísica forman el suelo y denominador común de estas corrientes de la filosofía del siglo XX.

La división de estas doctrinas y movimientos filosóficos respecto de los expuestos en el volumen anterior no se establece por orden de sucesión cronológica, sino por esa doble línea de pensamiento que se ha indicado: el uno, más filosófico o de orientación ontológica, y el otro, de signo positivista y empírico-materialista. Ambas corrientes surgen con el comienzo del siglo y se desarrollan con desbordante pujanza en el período de 1900-1930, prolongándose casi todas en las décadas siguientes hasta nuestros días. La mayoría de los autores abarca gran parte del tiempo transcurrido de lo que va de siglo, por lo que se entrecruzan pensadores de las distintas direcciones en las mismas fechas. Una simple inspección de las «tablas sincrónicas» puestas al final de ciertas historias muestra que desde 1900 ya empiezan a aparecer obras representativas de las varias escuelas y movimientos de la reciente filosofía, las cuales obtienen su mayor auge y multiplicación en el decenio de 1925-1935[1]. Sólo queda, pues, el recurso de examinar la sucesión de los representantes de cada una de las

[1] Pueden verse estas tablas sinópticas de acontecimientos históricos, aparición de las más señaladas obras filosóficas, descubrimientos científicos y estudios de las ciencias humanas en los recientes tratados franceses *Histoire de la Philosophie*, bajo la dirección de B. PARAIN e Y. BELAVAL (París, Encyclopédie de la Pléiade, 1974) t.3 p.1259-1277; *Historia de la filosofía*, bajo la dirección de F. CHATELET, P. VII: *La filosofía de las ciencias sociales El siglo XX*, vers. esp. (Madrid, Espasa-Calpe, 1976) t.4 p.639-641.

escuelas y movimientos en sus mutuas dependencias y relaciones.

Dada la excesiva extensión que había tomado la recensión de estas corrientes filosóficas de signo radical y antimetafísico, se ha optado, tras numerosos recortes y reducciones, por dividir esta Parte segunda en dos volúmenes, que recogen las dos grandes vertientes de la materia.

El volumen presente —tomo VII de la obra— expone el vasto arco del movimiento neopositivista. Parte de la primera y más directa filosofía de las ciencias que surge el desarrollo prodigioso de las ciencias en este siglo (en breve sinopsis mencionado), y se despliega en las múltiples interpretaciones filosóficas que a este conocer científico se han dado; desde el puro logicismo, el lenguaje lógico-matemático y la abundante corriente de la filosofía analítica, prolongada hasta nuestros días y que persigue todos los matices del análisis lingüístico. Constituye por ello la exposición de un bloque homogéneo de pensamiento, revelador de la fisonomía más propia del movimiento filosófico anglo-americano. El mismo capítulo final del neorrealismo viene en estrecho enlace conceptual, abarcando su misma área geográfica y sincrónica.

Queda el tomo VIII y último de la obra, que recoge la otra corriente actual basada en el mismo suelo empirista del materialismo. Es la recensión de las diferentes formas del neomarxismo y su prolongación en el estructuralismo, terminando con la obligada exposición contrastante de la filosofía cristiana, que tan espléndido florecimiento ha tenido también en nuestro siglo. Dicho volumen, ya conjuntamente compuesto, seguirá en breve intervalo al presente y dará felizmente remate a nuestra *Historia de la filosofía.*

CAPITULO I

La filosofía de las ciencias *

Significación.—Con el progreso espectacular de las ciencias experimentales en la época moderna se ha desarrolla-

* **Bibliografía.**—Son innumerables los trabajos que tratan de filosofía de las ciencias, epistemología o teoría de las ciencias, pues gran parte de las obras científicas se ocupan de la teoría, estructura y valor de la ciencia misma. Prescindiendo de las numerosas obras que tratan de la historia de la ciencia y aparte de la bibliografía de los autores de que se habla en los capítulos siguientes, citamos aquí algunas obras de carácter general y más conocido. Por lo demás, la mayoría de los autores reproducen amplia bibliografía.

G. VARET, *Manuel de bibliographie philosophique*. II. *Les sciences philosophiques* (París, PUF, 1956); J. D. ROBERT, *Philosophie et science. Éléments de bibliographie* (París 1968); F. RUSSO, *Histoire des sciences et des techniques. Bibliographie* (París 1954); N. ABBAGNANO, *Filosofia, religione, scienza* (Turín 1947); F. ALBERGAMO, *Saggio di una concezione filosofica della scienza* (Nápoles 1934); A. C. BENJAMIN, *An Introduction to the Philosophy of Science* (Nueva York 1937); S. DAVAL y B. GUILLEMAIN, *Philosophie des sciences* (París 1950); P. ENRIQUES, *Problemi della scienza* (Bolonia 1926; trad. esp. Buenos Aires 1947); H. REICHENBACH, *La philosophie scientifique*, trad. franc. (París 1932); U. SPIRITO, *Scienza e filosofia* (Florencia 1950); F. SELVAGGI, *Filosofía de las ciencias*, vers. esp. (Madrid 1955); C. PARIS, *Física y filosofía* (Madrid 1952); A. LALANDE, *Lectures sur la philosophie des sciences* (París, 12.ª ed. 1936); J. GARCÍA BACCA, *Filosofía de las ciencias* (Caracas 1941); C. GIACON, *Scienza e filosofia* (Como 1946); J. MARITAIN, *Ciencia y filosofía*, en *Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal*, vers. esp. (Buenos Aires 1947); ID., *La filosofía de la naturaleza*, vers. esp. (Buenos Aires 1945); F. RENOIRTE, *Éléments de critique des sciences et de cosmologie* (Lovaina 1945, trad. esp. Madrid 1956); J. L. DESTOUCHES, *Physique moderne et philosophie* (París 1939); A. GRÉGOIRE, *Leçons de philosophie des sciences expérimentales* (París 1950; C. PRÉLAT, *Epistemología de las ciencias físicas* (Buenos Aires 1948); J. BABINI, *Origen y naturaleza de la ciencia* (Buenos Aires 1947); S. M. NEUSCHLOSZ, *Análisis del conocimiento científico* (Buenos Aires [2]1942); F. SOCCORSI, *De vi cognitionis humanae in scientia physica* (Roma 1958), F. GONSETH, *Philosophie des sciences: vue d'ensemble*, en R. KLIBANSKY, *Philosophy in the Mid-Century* I (Florencia 1958); G. BERGMANN, *Philosophy of Science* (Madison 1958; trad. esp. Madrid 1971); E. W. BETH, - J. PIAGET, *Épistémologie, mathématique, psychologie* (París 1961); PH. FRANK, *Modern Science and its Philosophy* (Nueva York 1941; Cambridge [2]1962), L. GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie* (París 1952); E. GIRARDEAU, *Les aventures de la science. Essai sur l'évolution de l'esprit scientifique* (París 1957); VARIOS, *Probleme der Wissenschaftstheorie* (Viena 1960); VARIOS, *Current Issues in the Philosophy of Science* (Nueva York 1961); *Boston Studies in the Philosophy of Science. Proceedings of the Boston Colloquium* (Dordrecht 1961-1962); VARIOS, *Reading in the Philosophy of Science* (Detroit 1960); L. GEYMONAT, *Filosofia e filosofia della scienza* (Milán 1960); D. CAMPANALE, *Possibilità e condizioni della conoscenza scientifica* (Bari 1960); A. PASQUINELLI, *Nuovi principi di epistemologia* (Milán 1964); *Actes du Congrès International de Philosophie Scientifique*, 8 vols. (París 1936); *Congrès International de Philosophie des Sciences*, 9 vols. (París 1951-1952); E. D. ADRIAN, *Frontiers of modern scientific Philosophy and Humanism* (Amsterdam-Londres 1966); M. AMBAGER, *Cosmologie et philosophie* (París 1967); M. W. WARTOFSKY, *Introducción a la filosofía de la ciencia*, 2 vols., vers. esp. (Madrid 1973); J. J. SMART, *Entre ciencia y filosofía. Una introducción a la filosofía de la ciencia*, vers. esp. (Madrid 1975); S. KORNER, *Introducción a la filosofía de la matemática*, vers. esp. (Madrid [3]1974); I. M. BOCHENSKI, *Los métodos actuales del pensamiento* (Madrid [10]1975); E. NAGEL, *Razón soberana y otros estudios de filosofía de la ciencia*, vers. esp. (Madrid 1966); R. W. SELLARS, *The Philosophy of physical Realism* (Nueva York 1966); ID., *Science, Perception and Reality* (Londres [2]1966); R. BAYER, *Épistémologie et logique depuis Kant jusqu'à nos jours* (París 1954); F. ALBERGAMO, *La*

do una rama especial de la filosofía llamada, generalmente, *filosofía de la ciencia o de las ciencias*. Se trata de una reflexión crítica en torno a la ciencia y a las ciencias, y toda crítica de la misma ha de hacerse desde los principios o supuestos de la filosofía. La ciencia puede considerarse en cuanto al contenido y en cuanto a la forma. El contenido o la materia es el objeto que estudian cada una de las ciencias. La forma, en cambio, es la estructura racional que le da el carácter científico, por el cual se diferencia del conocimiento vulgar de los mismos objetos. La filosofía de la ciencia se ocupará de la reflexión crítica de la *forma* de la misma ciencia, pero no del contenido.

Por eso se designa también comúnmente esta disciplina con el nombre de *epistemología*, un estudio sobre el concepto de la ciencia, de las condiciones de validez de su conocimiento, de su estructura y metodología de su investigación. Este término se encuentra a veces usado en una acepción amplia, incluyendo la gnoseología, o teoría crítica del conocimiento en general. La filosofía griega ya desarrolló en sus líneas esenciales esta epistemología por obra de Platón, y más aún de Aristóteles, que sentó las bases fundamentales de toda *epistemé*, o conocimiento científico, y de sus procedimientos lógicos del silogismo y la deducción, esbozando también el método inductivo para la construcción de la ciencia. Mas para los griegos lo mismo que para toda la tradición medieval, esta *epistemé*, o saber científico, significaba, preferentemente, la filosofía, en la que se incluían las distintas ramas de las ciencias experimentales, aún en ciernes.

En la época moderna, estas ciencias empíricas han alcanzado su pleno desarrollo y madurez, obteniendo su propio estatuto científico y su autonomía como ramas del saber distintas de la filosofía. La nueva filosofía de la ciencia se refiere, por tanto, a esta epistemología de la ciencia moderna. El contenido fundamental de la misma podría describirse así: «Cuál sea la naturaleza y el valor del conocer científico y, por tanto, de sus formas de ser y de sus métodos para alcanzarlo. Cuál sea la naturaleza y el valor de los conceptos científicos, de las teorías, de los principios, de los postulados, de los axiomas, de las tesis, de los teoremas, de las hipótesis, de las definiciones, etc., que constituyen el edificio de la ciencia en

critica delle scienze oggi in Italia, en *La filosofia contemporanea* (Asti-Roma 1958); J. J. SANGUINETI, *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás* (Pamplona 1977), etc., y las revistas especializadas en la materia *Methodos* (Milán), *Philosophy of Science* (Baltimore), *The British Journal for the Philosophy of Science* (Edimburgo), *Dialectica* (Neuchâtel, Suiza).

su forma perfecta. Y cuál sea la naturaleza y el valor de la inducción, de la deducción, de la enumeración, del experimento, de la comprobación, de la síntesis, del análisis, etc., que son el mismo edificio al irse levantando y construyendo. Aquéllos son los resultados, éstos los métodos; ambos deben ser críticamente seleccionados en cuanto procedimientos cognoscitivos»[1].

Tales cuestiones se refieren a la determinación de la estructura lógica y metodológica de las ciencias. Y aun éstas constituirán la parte genérica de la filosofía de la ciencia, la que analiza los procedimientos comunes a todas. Deberá seguir a ella una parte especial que estudie la naturaleza y métodos propios de cada una de las ciencias matemáticas, físicas, biológicas y humanas. Dichas estructuras y métodos deberían estudiar la nueva filosofía de la ciencia en su aspecto formal y en cuanto proceso cognoscitivo, no en cuanto a sus objetos o contenidos materiales, como se ha dicho. La filosofía que trate de tales contenidos de la realidad habrá de ser la filosofía natural, cosmología o psicología, y, desde sus propios campos de experimentación, las ciencias correspondientes a esas diversas ramas, mas no la epistemología como tal. Sin embargo, no es así. Un buen número de modernos cultivadores de la filosofía de las ciencias añaden a esa temática de estructura y métodos científicos el examen crítico de problemas como el atomismo, el mecanicismo, la causalidad y el indeterminismo, el espacio y el tiempo, el continuo y el discontinuo, el vitalismo, el evolucionismo, el finalismo y otros, que competen —se ha dicho— al filósofo de la naturaleza o, dentro de sus propios límites, al científico de cada rama. Desde los postulados positivistas en que se sitúan, la antigua filosofía natural ya no tiene razón de ser, por su carácter de especulación apriórica y metafísica, quedando absorbida en la nueva ciencia de la naturaleza.

Otras corrientes filosóficas, como el vitalismo intuicionista de Bergson, el idealismo de Gentile y Croce o los existencialistas, tienden, al contrario, a establecer una crítica de la ciencia, reduciendo al mínimo o simplemente negando su valor cognoscitivo para reivindicarlo para la filosofía. Su actitud es de hostilidad para con el conocimiento de la ciencia por su sentido deshumanizador o antihumano, pues no se ocupa de los problemas concretos de la existencia, sino que

[1] F. AMERIO, *Epistemologia* (Brescia 1948) p.8.

queda en la fría abstracción o se reduce al materialismo. El verdadero conocimiento se encontraría sólo en la filosofía, en la que se han de integrar los temas más teóricos y no meramente técnicos de las ciencias. Es obvio que desde estas corrientes no se ha desarrollado una filosofía de la ciencia.

En una línea intermedia y recta, los autores neotomistas que continúan la doctrina tradicional, aceptan plenamente el estatuto epistemológico de una filosofía de las ciencias con el supuesto básico de su autonomía respecto de la filosofía. Y se esfuerzan por deslindar los límites y estructura metodológica de ambos campos del saber, englobándolos —no obstante sus mutuas diferencias, por ellos bien definidas— bajo el concepto genérico y común de la *epistemé*, o ciencia aristotélica.

Las filosofías modernas de la ciencia aparecen, por tanto, en una variada gama de direcciones con arreglo a las diversas tendencias filosóficas, aun manteniendo todas la misma temática general del estudio de la estructura y métodos de la ciencia. Las más numerosas siguen el camino del positivismo actual, reduciendo sus explanaciones al análisis formal, lógico-matemático y lingüístico de los procedimientos de inducción y deducción de los enunciados de la ciencia. Todas, sin embargo, acentúan el aspecto de *crítica* de la ciencia, es decir, las condiciones de validez y los límites en que debe circunscribirse el saber científico como conocimiento de la realidad.

Evolución y crisis de la ciencia.—Para la comprensión histórica de las corrientes actuales de filosofía de las ciencias es conveniente recordar, siquiera en breves palabras, las etapas fundamentales del conocer humano hasta la constitución y desarrollo de las ciencias actuales, que conlleva un paralelo desenvolvimiento de los métodos científicos y de la estructura gnoseológica de las ciencias.

1) **La imagen antigua del mundo.**—*Al pensamiento griego* se debe no sólo la construcción de la filosofía en todas sus ramas, sino también el nacimiento de las ciencias particulares y un primer esbozo de las mismas. Aristóteles, creador de la lógica racional, construyó, asimismo, las bases del verdadero método experimental para el desarrollo de la ciencia y una epistemología de validez universal. Frente al idealismo de Platón, que situaba el ideal de la ciencia en la contemplación de las ideas separadas, señaló cómo el punto de partida de todo conocimiento es el recurso a la experiencia, pues las esencias de las cosas nos son dadas en la realidad sensible. La ob-

servación de los hechos y la generalización de los mismos mediante la inducción, que suministra los principios y premisas experimentales, junto con la deducción, que elabora las leyes como conclusiones ciertas, constituirán el procedimiento propio para el desarrollo de toda ciencia, que habrá de seguir el modelo aristotélico de un conocimiento demostrativo por sus causas. Los teóricos actuales apelan con frecuencia a este «racionalismo experimental» del Estagirita, como estructura básica del saber científico. Aristóteles aplicó también sus métodos de observación y análisis a una elaboración inicial de las ciencias particulares; de la física, matemática, astronomía, zoología y botánica. Al lado del enciclopedismo de Aristóteles, otros pensadores griegos desarrollaron diversas ciencias particulares. El famoso Euclides construye en sus *Elementos* (hacia el 300 a. de C.) la geometría en sus principios clásicos, y Arquímedes descubre una ley fundamental de la física. Los pitagóricos se apasionan en el estudio de los números y de la armonía matemática del universo, estableciendo los cimientos de la aritmética. Hipócrates y Galeno inician la primera ciencia médica, y con Heródoto y Tucídides da comienzo la verdadera investigación científica de la historia.

Pero también del pensamiento griego arranca el fallo radical que motivó el estancamiento de la ciencia durante tantos siglos. Faltos de instrumentos aptos de observación y experimentación, los mejores espíritus helénicos acabaron por revestir de un ropaje especulativo, pseudofilosófico y pseudocientífico, a la imagen del universo que la humanidad venía aceptando ya desde el hombre primitivo, fundada en la interpretación vulgar de los fenómenos naturales tal como aparecen a la inmediata percepción sensible. Surge así el *sistema geocéntrico,* consagrado por las lucubraciones de Aristóteles y Tolomeo: la tierra inmóvil y plana, asentada sobre cimientos enormes o sobre el agua, es el centro del universo, en torno a la cual giran, en movimiento circular perfecto, el sol y las diversas esferas celestes con sus innumerables estrellas. Estas esferas son movidas por espíritus o sustancias inteligentes, bajo la influencia y moción, a su vez, según la metafísica aristotélica, del primer Motor inmóvil. Mientras que la materia de los cielos es incorruptible, y por ello no sujeta a cambio ni mudanza alguna, los cuerpos de la tierra son corruptibles, compuestos de elementos contrarios, y por ello sujetos a continuas mutaciones, generaciones y corrupciones. La materia celeste sería, por tanto, purísima, de naturaleza distinta de la materia terrestre. Los agentes de estos cambios son las distintas *vires* o fuerzas cualitativas innatas en las distintas especies; y junto al movimiento natural de los graves hacia el centro de la tierra y de los leves hacia arriba, el movimiento local de los cuerpos se determina por la acción de los agentes externos. En la ciencia físico-química, sobre el antiguo atomismo de Demócrito prevaleció la teoría de los cuatro elementos, de cuya mezcla y combinaciones se producen los cuerpos compuestos. Y en biología poco se adelantó, aparte de la

descriptiva de plantas y animales de Aristóteles y de sus teorías sobre la fecundación, mezcladas con crasos errores.

La imagen científica del mundo se fijó así, casi invariable, en el sistema de Tolomeo y en la física aristotélica a través de los siglos antiguos y medios hasta el siglo XVI. Hubo, sin duda, atisbos y anticipaciones aisladas en los nominalistas de los siglos XIV y XV, pero sin comprobación científica alguna, por lo que no prevalecieron frente a la enseñanza general del aristotelismo y la astronomía antigua en las escuelas. Este prolongado letargo en el progreso de la ciencia no ha de atribuirse tanto a la actitud especulativa y teológica de la Escolástica cuanto a la falta de invención de ingenios técnicos para la experimentación científica. El mismo Santo Tomás ya notaba que las teorías físicas y astronómicas recibidas eran meras hipótesis y que era posible descubrir nuevos hechos que exigieran distinta explicación a la que parecía imponerse por la observación vulgar; prudencia que no fue imitada por sus discípulos y por la Escolástica en general. La construcción de la filosofía sólo precisa de la experiencia vulgar del sentido común, en la cual la inteligencia aprehende, por fácil inducción, los primeros principios y demás verdades evidentes que son fuente de las deduciones intelectuales; pero la ciencia y su progreso necesitan de una observación esmerada de los hechos y del experimento mediante los inventos técnicos. Es por lo que ambos tipos de saber no marchan paralelos y ha podido darse un gran florecimiento del pensar filosófico en los siglos pasados con un estado rudimentario de las ciencias y las técnicas.

2) **La ciencia física.**—La formación progresiva de la ciencia nueva con el derrumbamiento de las concepciones antiguas tiene lugar desde el comienzo del siglo XVI. El impulso lo dan los hombres del Renacimiento con su interés apasionado por el conocimiento de la naturaleza y el descubrimiento de nuevos ingenios para penetrar sus secretos. Un ejemplo preclaro de este nuevo espíritu científico coincidente con el gran movimiento de exploradores y descubridores del Nuevo Mundo aparece en LEONARDO DE VINCI (1452-1519) con sus numerosos proyectos de mecánica e ingeniería. Y el momento decisivo se encuentra en COPÉRNICO (1473-1543) iniciador de la famosa «revolución copernicana», que da paso a la nueva ciencia. En su obra *De revolutionibus orbium caelestium* (1543), escrita primero, pero publicada poco antes de su muerte, expone ya, aunque todavía de forma imperfecta, el sistema heliocéntrico. La tierra no es inmóvil; ello es sólo una apariencia sensible. Se mueve con movimiento de rotación alrededor de su eje. Y no es tampoco el centro del universo, sino un planeta que se mueve entre los planetas de Marte y Venus en torno al sol, describiendo una órbita circular. El centro del universo sería el sol, que permanece inmóvil, y las estrellas estarían fijas en la última esfera celeste, límite de un universo finito, aunque de proporciones ingentes.

Por su parte, TICHO BRAHE (1546-1601), observador minucioso,

propuso un sistema intermedio. Según sus observaciones, los planetas y las estrellas se mueven alrededor del sol. Según él, la tierra está fija en el centro del universo y en torno a ella giran el sol y la luna. Pero pronto el famoso astrónomo y matemático KEPLER (1571-1630) reafirmó y perfeccionó el sistema copernicano en su obra *Astronomia nova* (1609). El movimiento de los cuerpos celestes no es producido por algún espíritu impulsor o alma interior, sino por las fuerzas físicas de atracción de los cuerpos, cuya velocidad es proporcional a su masa y que va regido por leyes matemáticas. La tierra no es el centro del universo, ni siquiera el sol, sino que éste es sólo el centro focal del sistema planetario. Y enunció las tres famosas leyes, utilizadas luego por Newton, a que van sometidos estos movimientos de traslación de la tierra y los demás planetas: 1) La órbita recorrida por los planetas es elíptica, no circular, cuyo único foco es el sol. 2) En el movimiento alrededor del sol, el radio vector del planeta cubre espacios iguales en tiempos iguales. 3) El cuadrado del tiempo en el recorrido de los planetas en su órbita varía proporcionalmente al cubo del eje mayor de la elipse.

Como principal protagonista de la «ciencia nueva» es considerado GALILEO GALILEI (1564-1642), genio matemático y de inventiva excepcional que recoge y fundamenta científicamente los resultados anteriores. Desde que en 1609 fabrica un primer telescopio, se adhiere plenamente al sistema copernicano, y se dedica a comprobarlo y perfeccionarlo mediante la observación astronómica. Descubre las manchas del sol, de las que deduce el movimiento rotatorio del mismo; observa las montañas de la luna, que deja de ser una esfera perfecta; los cuatro satélites de Júpiter, constituyendo un pequeño sistema solar, y las fases de Venus en sus distintas posiciones en torno al sol; asimismo descubre que la Vía láctea es un aglomerado de estrellas y que los cometas se mueven libremente en el espacio. Estos descubrimientos le hicieron corroborarse en la convicción de que el sistema de Copérnico era verdadero. Todo ello equivalía a los «funerales» de la antigua concepción astronómica. Ya no existían las esferas celestes sólidas, puesto que los astros se movían libremente en el espacio, y desaparecía la idea de la incorruptibilidad de los cielos, ya que los cuerpos celestes estaban compuestos de la misma materia que los de la tierra, y sus movimientos sometidos a las mismas leyes físico-matemáticas. Galileo sostuvo y defendió públicamente el nuevo sistema heliocéntrico en sus obras principales *Il saggiatore* (1623) y el *Diálogo* (1632), que le valieron las célebres controversias y, por fin, la condenación de la Inquisición de Roma, decreto disciplinar que no prejuzga su fe católica, tan sólida como la de Copérnico, canónigo de la iglesia de Cracovia.

Con la difusión de esta concepción básica de la naturaleza estableció Galileo el *método* de la nueva ciencia. El único conocimiento cierto que se tiene del mundo es el conocimiento científico y experimental, cuyo objeto no son las esencias de las cosas, sino la investigación empírica de las condiciones en que se desarrollan los movi-

mientos de los cuerpos. La materia está constituida por cuerpos sólidos, invariables, homogéneos y sin cualidades, cuyos cambios están regidos por leyes matemáticas. Esta ciencia experimental es de lo cuantitativo y mensurable, cuya explicación y certeza le viene sólo de la matemática. Comienza por la observación exacta de los fenómenos de la experiencia, y, mediante el análisis y la inducción, se llega a construir las hipótesis y formular después las *leyes* que han de reflejar las relaciones espacio-temporales del movimiento local de los cuerpos. La *verificación* ulterior en la experiencia vendrá después a mostrar la verdad de la deducción matemática que revela el orden de la naturaleza. Galileo aplicó su método empírico-matemático en sus investigaciones, formulando las leyes del péndulo, la ley de la caída de los graves, y descubriendo la ley de la inercia: los cuerpos no pueden pasar por sí mismos del estado de movimiento al de reposo, o viceversa; removidos los agentes externos, se moverían con la misma velocidad y en dirección rectilínea. Una vez dotados de movimiento, los planetas ya no necesitan de un motor impulsor continuo, sino que se ha de investigar por qué cambian la dirección rectilínea de sus movimientos.

A través de sus descubrimientos, Galileo llegó a una concepción *mecanicista* del universo y de la ciencia. Los acontecimientos naturales pueden reducirse al movimiento local de los cuerpos y de los átomos. Se abandonan las nociones de sustancia, de accidentes cualitativos y de generación y corrupción, pues los cambios sustanciales los concebía Galileo como creación y aniquilación. La explicación completa del universo debe darse por las fuerzas mecánicas que determinan el movimiento de los cuerpos tanto terrestres como celestes, que son de igual naturaleza según rigurosas leyes matemáticas. La *scienza nuova* es la físico-matemática, ciencia suprema por la que se expresan las relaciones necesarias entre las cosas y que responde a una concepción geométrica del universo. De ahí la célebre fórmula de Galileo: «*El universo está escrito en lengua matemática;* sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras, sin cuyos medios es imposible entender en ella humanamente una palabra»[2].

La nueva ciencia físico-matemática fue desarrollándose sobre los fundamentos sentados por Kepler y Galileo, perfeccionando sus bases experimentales. Destacan los descubrimientos de C. HUYGHENS (1629-1695) sobre la energía cinética y difusión vibratoria de la luz, la fundación de la química moderna por R. BOYLE (1627-1691) y la elaboración de la geometría analítica por FERMAT (1601-1665) y DESCARTES (1596-1650), el cual inició, asimismo, la aplicación del cálculo infinitesimal a los problemas geométricos. La filosofía de Descartes, a su vez, al identificar la materia con la extensión, estableció sobre nuevos fundamentos el mecanismo racionalista, y su genio matemático impulsó los análisis de esta ciencia. Y en el mismo siglo XVII, FRANCIS BACON figura como el teórico del nuevo

[2] *Il saggiatore*, en *Obras*, ed. nac., VI p.232; cf. *Massimi sistemi* VII p.128.

método de la ciencia experimental al esbozar en su *Novum Organum* (1608-1620) y otros escritos las reglas de la inducción y prescribir los cauces de toda experimentación científica.

A ISAAC NEWTON (1642-1727) se debe el desarrollo de las investigaciones anteriores y la construcción entera de esta ciencia físico-mecánica de la naturaleza. Todos los eventos y cambios del mundo han de explicarse por los elementos simples y uniformes de la *masa*, que es la cantidad de materia de los cuerpos medida por su densidad multiplicada por el volumen; *las fuerzas*, que actúan sobre el cuerpo y tienden a mudar su estado de inercia o movimiento rectilíneo en un espacio supuesto vacío, y la *medida* de estas fuerzas, equivalente a la masa multiplicada por la aceleración. Así formuló las otras leyes fundamentales del movimiento: la medida en el cambio de masa-velocidad se proporciona a la fuerza del agente extrínseco, y la modificación se hace en la dirección de esta fuerza; la acción y reacción son iguales, y lo que pierde un cuerpo, el otro lo adquiere. Como la masa de los cuerpos es indestructible, así la cantidad de movimiento es siempre igual, según la ley de la conservación de la energía. De este modo se hacía posible la descripción exacta o matemática de todos los movimientos del universo, cuyo instrumento sería el nuevo cálculo infinitesimal.

De otra parte, asumiendo las leyes de Kepler de las órbitas planetarias y la ley de la caída de los cuerpos, calculada por Galileo, y mediante otras observaciones sobre los movimientos lunares y determinación del radio de la tierra, Newton llegó a su genial formulación de la ley de la *gravitación universal*, o de la fuerza de atracción de los cuerpos, con velocidad proporcional a su masa e inversamente proporcional al cuadrado de las distancias. Esta ley suprema reunía la astronomía y la mecánica en una sola ciencia matemática del movimiento. Ya por deducciones consecutivas de este principio universal podrían determinarse, como antes los movimientos de proyectiles y otras variaciones del movimiento de cuerpos de la tierra, todas las órbitas de los planetas, que resultan de la desviación del movimiento original rectilíneo por la fuerza de la atracción solar, así como los complicados movimientos de las estrellas. La ley representaba la concepción unitaria de la imagen del universo y de la ciencia, con la desaparición total de la antigua concepción de la diversa naturaleza de los cuerpos celestes y terrestres y de sus movimientos. La ciencia así manifestaba la unidad y armonía maravillosas del universo, como creación de Dios.

En cuanto al *método científico*, Newton mostró mayor sobriedad, rehuyendo el matematicismo exagerado de Galileo y Descartes, que pretendían aplicar tal método a la filosofía. Admitía una metafísica o filosofía racional superior a la ciencia física experimental. Esta se limita a explicar el *cómo* de los procesos físicos o sus causas mecánicas, no las esencias y causas eficientes del mundo corpóreo, sin excluir otros modos de conocimiento de las cualidades. Y por encima de las causas físicas ponía la causa suprema, o Dios, cuya existencia

probaba como creador y conservador del orden admirable del universo. Dentro de la misma ciencia física, Newton insistía en el propio método experimental, de la observación y análisis de los hechos, de los cuales debían extraerse, por inducción, las leyes universales, expresadas en fórmulas matemáticas, que después debían someterse a ulterior verificación en la experiencia. Todo lo que no pueda comprobarse en sus datos debe excluirse de esta ciencia rigurosa, que se atiene sólo a lo que se deduce de la experiencia y pueda expresarse en leyes matemáticas. Por eso, Newton se mostró opuesto a la multiplicación de las hipótesis o teorías basadas simplemente en la estructura matemática del universo, y por reacción negó el valor de la hipótesis en el proceso científico, según su famosa frase: *Hypotheses non fingo*. Sin embargo, no se vio libre de emitir diversas teorías sin suficiente fundamento empírico, como su teoría sobre la naturaleza de la luz, la existencia del éter como medio elástico y la posible explicación de la atracción por una potencia interna de los cuerpos o por la rarefacción y condensación del medio etéreo. Y, sobre todo, propuso su teoría del espacio absoluto, homogéneo e infinito, y de un tiempo y movimiento absolutos en este espacio, que constituyen el fundamento de su concepción mecanicista. A este espacio infinito llamó *sensorio* de Dios, o medio de la presencia y acción divinas en el mundo.

Con Newton queda así definitivamente estructurada la entonces llamada ciencia nueva y después «la ciencia clásica». Es una ciencia físico-matemática, configurada esencialmente como un *mecanicismo*, o determinismo mecanicista. Los cuerpos todos que llenan el espacio vacío del universo están constituidos por últimas partículas (átomos) extensas, duras, impenetrables, móviles, indestructibles y dotadas de las fuerzas de inercia, de atracción y repulsión, cuyos movimientos locales de mutua interacción determinan la composición de los mismos. Todos los eventos naturales pueden reducirse a este movimiento local de los cuerpos y átomos, y las fuerzas mecánicas que los impulsan están reguladas por leyes matemáticas ciertas que expresan simples relaciones cuantitativas y un determinismo completo de la naturaleza. Así llegó a decir Laplace que, conocidas las distintas fuerzas y la posición respectiva de todos los cuerpos, una mente poderosa podría predecir todo el futuro y nada le sería incierto del pasado[3]. Tal es la imagen de la ciencia clásica que prevaleció durante dos siglos hasta este siglo XX.

Newton, sin embargo, admitía la metafísica de la Causa divina creadora y una posible filosofía natural que estudiara la naturaleza y cualidades de las cosas. Pero, bajo el influjo de la crítica de Hume

[3] J. LAPLACE, *Théorie analytique des probabilités* (París 1820) p.II-III: «Una inteligencia que conociese todas las fuerzas que animan a la naturaleza y la posición respectiva de los seres que la componen, si luego fuese tan amplia que pudiese someter estos hechos al análisis, comprendería, en única fórmula, los movimientos de los mayores cuerpos del universo y los del átomo más ligero; nada sería incierto, y el porvenir, lo mismo que el pasado, estaría presente a sus ojos».

y Kant a la noción de causalidad y a la posibilidad de conocer la realidad en sí, la nueva concepción científica iba a incidir en el materialismo, ya con Hobbes, y en el positivismo de Comte en la mitad del siglo XIX. Se abandonaba todo el mundo de las causas ontológicas como simples ficciones, y la nueva ciencia bastaba a dar la explicación total del mundo mediante las solas propiedades mecánicas de las cosas y sus leyes matemáticas. Bajo estos postulados, dicho positivismo clásico se convertía en un dogmatismo científico o el llamado *cienticismo,* en el que la ciencia se proclama única fuente de saber y la filosofía queda reducida a mera síntesis unificadora de las ciencias particulares. Es la concepción utópica de la ciencia positivista o el racionalismo científico dominante en muchos ambientes del pasado siglo, y que Renan saludaba como el único saber y hasta religión de la humanidad[4].

3) **La ciencia moderna.**—La tercera etapa la constituye la elaboración de las ciencias actuales, que hace tambalear en sus cimientos la ciencia clásica newtoniana. Con el desarrollo prodigioso de todas las ciencias ya desde la segunda mitad del siglo XIX y su florecimiento espectacular en este siglo con los descubrimientos de la física electromagnética y nuclear, los teóricos de la ciencia abandonan el optimismo reinante hasta entonces. La ciencia, que parecía destinada a suplantar a la filosofía, no sólo estaba lejos de alcanzar el ideal de una explicación total del universo, sino que comienza a entrar en profunda *crisis* en torno a los principios, tenidos por inconmovibles, y al valor y alcance de sus resultados. Los mismos científicos empiezan a poner en duda muchos principios y nociones fundamentales de las diversas ramas de las ciencias. Surge así una reflexión crítica sobre estos principios y los propios métodos del análisis científico —puesto que, dentro del positivismo, a la misma ciencia corresponde justificar sus principios y postulados— y aparece una *filosofía crítica* de las ciencias en distintas direcciones, que trata de reemplazar con nuevos postulados el hundimiento de los sostenidos por aquella ciencia clásica.

Sólo cabe aquí notar, sin pretensión científica alguna, los principales hitos del desarrollo crítico de algunas de las ciencias[5].

[4] E. RENAN, *L'avenir de la science* (Paris 1890, compuesto de joven, en 1848) p.104-105 108: «La ciencia abierta y libre, sin más vínculo que el de la razón, sin símbolos misteriosos, sin templos, sin sacerdotes, viviendo por cuenta propia en lo que se llama el mundo profano, tal es la forma de las creencias que solas en adelante arrastrarán a la humanidad. Los templos de esta doctrina son las escuelas.... donde se reúnen los hombres para tomar juntos el alimento suprasensible. Los sacerdotes son los filósofos, los sabios, los artistas, los poetas; esto es, los hombres que han hecho del ideal la parte de su herencia y han renunciado a su parte de la tierra... La ciencia, pues, es una religión; la ciencia redactará sola los símbolos; *la ciencia sola puede resolver al hombre los eternos problemas, cuya solución exige imperiosamente su naturaleza*».

[5] Pueden verse estos temas en los manuales sobre las distintas ciencias; y con amplitud recogidos y explicados científicamente en la obra de JOSE M. RIAZA MORALES, *Ciencia moderna y filosofía. Introducción físico-química y matemática* (Madrid, BAC, [3]1969).

a) *La matemática* venía realizando considerables progresos ya desde el siglo XVIII, en que L. EULER se esforzaba, hacia 1748, por clarificar las nociones fundamentales y relacionar las diversas partes del análisis matemático uniéndolas en una sola ciencia fundamental. Se señala el paso dado por C. WEIERSTRASS (1815-1897), que proponía un cálculo sin infinitesimales y presentaba la tesis de que es imposible dar un desarrollo riguroso al análisis matemático si no se funda en una teoría de los números reales. Más importante fue la aportación de G. CANTOR (1845-1918), quien, siguiendo los estudios de J. L. LAGRANGE (1813) y E. GALOIS (1831), inició desde 1877 su *teoría de los conjuntos*, de clases y subclases relacionadas entre sí, como base de una teoría de los números cardinales. Sobre la serie ilimitada de números enteros positivos, donde no hay un número último mayor que todos los demás, propuso la clase de *números transfinitos*, que contiene miembros en número iguales a todos los contenidos en el conjunto, y para los cuales no vale la propiedad conmutativa de la suma. La teoría venía a admitir una multitud actualmente infinita (la «transfinita») de elementos determinados, que en el orden físico tropieza con dificultades insuperables. Cantor llegaba a negar el axioma: «El todo es mayor que las partes».

Otro matemático, R. DEDEKIND (1831-1916), trataba también de reducir la matemática a la aritmética, pero consideraba el número ordinal como más fundamental que el número cardinal. Pensaba que el concepto de número nace de los procesos mentales de identificar, distinguir y luego ordenar en serie. De ahí que toda la matemática podría deducirse mediante el concepto de *relaciones*, sin dependencia alguna de los elementos empíricos. Y, en general, la teoría de los conjuntos asumida por estos autores conducía a una aritmetización de las matemáticas y a la trasposición del análisis aritmético en una consideración de *estructuras* abstractas derivadas de las nociones generales de esos conjuntos de clases y subclases, cuyas propiedades constituirían los axiomas de tales estructuras. Esto condujo a muchos a reducir la ciencia aritmética de los números a una lógica, lo que dio paso al desarrollo de la gran corriente de *lógica matemática*, de que después se hablará.

b) *El desarrollo de la geometría* trajo una revolución aún mayor en la crítica de las ciencias matemáticas y físicas, así como en la construcción de las nuevas filosofías de la ciencia. El giro decisivo en sentido crítico se obtuvo con el descubrimiento de las geometrías no euclídeas. Todo comenzó con las dudas y discusión del *postulado 5.º* de los *Elementos* de geometría de Euclides. En pos de las definiciones de punto, línea, recta, superficie, etc., el sabio griego traza los postulados posibles, de los cuales el quinto, referente a la línea recta, enuncia el célebre «postulado de las paralelas», que en su expresión moderna dice: «Por un punto tomado fuera de una recta no se puede trazar más que una paralela a esa recta». La cuestión se planteaba de si estos postulados de Euclides, sobre todo el quinto de las paralelas, podían justificarse intuitivamente. Ya el jesuita

J. G. SACCHERI (1667-1733), tratando de demostrarlo, desarrolló una serie de postulados que podrían deducirse abstrayendo de aquél, y la nueva serie aparecía lógica y coherente. Y el matemático K. F. GAUSS (1777-1855) entrevió claramente la posibilidad de construir una geometría independiente del postulado y de la misma amplitud que la euclídea.

Las nuevas construcciones vinieron pronto. El ruso N. LOBATSCHEWSKI (1793-1856) desarrolló el primero un sistema geométrico completo con independencia del quinto postulado, el cual sustituía por el enunciado: «Por un punto se puede trazar varias paralelas a una recta dada». Con él coincidió poco después el húngaro J. BOLYAI, que en 1832 construyó el mismo tipo de geometría hiperbólica sobre los mismos supuestos, haciendo ver la independencia de las proposiciones geométricas respecto del postulado euclídeo. Vino luego el matemático alemán B. RIEMANN (1826-1866), que elaboró una nueva geometría de tipo «esférico» sobre la negación no sólo del quinto postulado de Euclides, sino también del primero: «Por dos puntos no se puede hacer pasar más que una recta». Las anteriores investigaciones presuponían la *infinitud* de la línea recta. Si, por el contrario, se prescinde de esta propiedad, es preciso admitir que la recta es una línea cerrada (como las circunferencias máximas de una esfera) y que el espacio es *ilimitado*, pero no infinito, y entonces, al recorrer la recta en un sentido, acabará por volver a la misma posición de partida. Es una línea ilimitada que se cierra sobre sí misma. Su postulado era entonces a la inversa del de Lobatschewski: «Por un punto exterior no se puede trazar ninguna paralela a una recta dada». Y para el teorema del triángulo, la suma de los ángulos de un triángulo era mayor que dos rectos en el modelo de Riemann, mientras que en la geometría de Euclides es igual a dos rectos y en el sistema de Lobatschewski resulta menor que dos rectos. La representación del espacio no es la misma en estas geometrías que en la ordinaria de Euclides. En el modelo de Riemann se pasa de la geometría plana a la de un espacio con superficie de *curvatura positiva y constante;* entrarán en juego en él las tres dimensiones y además existirá una curvatura en relación con una cuarta dimensión. Y la geometría de Lobatschewski se verifica sobre una superficie de *curvatura negativa*, a la que él llamó «esfera imaginaria», porque tenía la curvatura constante como la esfera, pero de curvatura negativa en vez de positiva.

El mismo Riemann señalaba, en su famosa memoria *Sobre las hipótesis, que son el fundamento de la geometría* (1854), que son posibles múltiples geometrías diferentes, cada una independiente del modo como se define la longitud de una curva. Teoría que se acepta comúnmente en pos de F. KLEIN (1849-1925) y, sobre todo, del matemático y lógico alemán D. HILBERT (1862-1943). Este trató de deducir toda la geometría de 20 axiomas por él propuestos. Abandonando uno, el postulado de las paralelas, y conservando como válidos los otros 19, resultan las geometrías no euclídeas. De igual

modo procede Hilbert con cada uno de los 20 axiomas, con lo que llega a deducir 20 geometrías diversas. Todas ellas, se afirma, forman sistemas que guardan lógica coherencia en sus deduciones, y la contradicción en ellas implicaría también contradicción en el sistema clásico.

Esta ligera indicación baste para mostrar cómo el progreso de esta ciencia, que se creía la más exacta y prototipo de la necesidad absoluta, introduce profunda crisis en la verdad de sus principios, tenidos como intuitivos e inmutables. Sistemas deducidos de axiomas entre sí contradictorios no pueden ser a la vez verdaderos, si la verdad significa adecuación con la realidad empírica. Por algún tiempo se creyó que las nuevas geometrías conciernen al espacio imaginario, mientras que sólo la euclídea se refiere al espacio real dado empíricamente. Pero esta suposición ha quedado muy debilitada desde que Einstein defendía que el espacio en curvatura de tales nuevas geometrías explicaba mejor los fenómenos de la gravitación universal.

En todo caso, la crítica se hace cada vez más generalizada en torno a la correlación entre el mundo matemático y el mundo real. Por ello muchos creyeron que la verdad en el campo de esta ciencia no expresa tal adecuación con la realidad empírica, sino la lógica coherente interna de algún sistema, o bien una verdad pragmática y convencional de mera relación a los resultados practicos, en cuanto que fuera útil para la ordenación de la experiencia. La ciencia geométrica se va transformando en simples análisis matemáticos y operacionales, en abstracciones siempre más universales, sin relación directa con la experiencia ni con la intuición. Por ello muchos piensan, con los citados Klein y Hilbert, que la geometría no trata del espacio real, sino de las relaciones formales entre conjuntos y clases; sería una ciencia del orden, no del espacio, de tal modo que sus axiomas pueden ser varios, de los cuales pueden seguirse diversas geometrías. Así, tanto la ciencia geométrica como la matemática la resuelven en ciencia puramente *formal*, como la lógica, en un sistema hipotético-deductivo con rigurosa coherencia interna, pero sin contenido empírico-intuitivo, aunque sus conclusiones valgan para la realidad cuantitativa. De ahí el paso a las teorías del logicismo y lógica-matemática, como se dirá más tarde.

c) *En la ciencia física* es bien notorio que los progresos fueron aún más rápidos y vertiginosos, favorecidos tanto por la evolución de las ciencias matemáticas como por el perfeccionamiento de los instrumentos de medida y las técnicas de experimentación. El desarrollo ha sido tan espectacular, que en las primeras décadas de este siglo se había llegado a una verdadera revolución de esta ciencia, que llevaba consigo una nueva concepción de la materia, una profunda modificación de las leyes físicas y una visión relativista del universo. Tres momentos que implican un cambio radical y determinan una fase crítica en la filosofía de la ciencia.

Podemos señalar, entre la nube de descubrimientos e invencio-

nes que vienen del siglo pasado, algunas etapas clave en este desarrollo. Al principio de la conservación de la materia, que dominaba en la física clásica, se siguió el principio de la conservación de la energía, formulado por J. R. MAYER (1842-1845), según el cual la suma de energía permanece constante en todas las transformaciones de la misma dentro de un sistema aislado. De ahí se concluía en la reversibilidad de los procesos naturales y, por ende, en la posibilidad de renovación periódica del universo. Pero R. CLAUSIUS (1822-1888) descubría el segundo principio de la termodinámica, según el cual los procesos de transformación del calor en energía mecánica son irreversibles, pues no puede pasar el calor de un cuerpo más frío a otro más caliente. De ahí enunció en 1850 el principio de la *degradación de la energía:* puesto que en todos los procesos energéticos se origina algo de calor y éste va degradándose, pasando a cuerpos de menor temperatura, en todos ellos disminuye la cantidad de energía útil para otras transformaciones. Así formuló la ley de la *entropía:* en el universo se van transformando todas las fuerzas en energía térmica, y ésta va pasando de temperaturas más elevadas a las inferiores. La «entropía», que representa el crecimiento de la energía no utilizable por irse degradando, tiende siempre a aumentar hasta alcanzar la nivelación de las temperaturas; proceso irreversible que condena al universo a una muerte térmica. Con esta ley comenzaba a aparecer la inestabilidad de la física clásica.

Los descubrimientos científicos del electromagnetismo fueron mostrando la conexión íntima entre la materia y la energía, poniendo en claro el valor de la ley anterior. Se descubría el hecho de la emisión de radiaciones electromagnéticas en los cuerpos que a elevadas temperaturas emitían luz, y en 1819 se encontraba que la corriente eléctrica producía efectos magnéticos, construyéndose pronto los magnetos eléctricos. Así pudo construir M. FARADAY en 1841 el motor generador de electricidad (dinamo), mostrando prácticamente la existencia del campo magnético. Los notables estudios de J. C. MAXWELL (1831-1879) hicieron ver que la onda electromagnética se difundía a la velocidad de la luz y sólo difería de ésta por la longitud de onda. De ahí formuló sus famosas ecuaciones sobre el campo electromagnético, y en 1869 propuso la teoría de la naturaleza ondulatoria de la luz y de la afinidad entre la luz, la electricidad y el magnetismo, que obtuvo confirmación experimental con las investigaciones de H. HERTZ (1888). Así se llegaba a la primera unificación de la ciencia física y se introducía un nuevo elemento en el mundo físico, el del campo electromagnético, al cual en adelante se dirigió de modo preferente la atención de los científicos.

La física corpuscular obtiene desde entonces un desarrollo prodigioso, y el descubrimiento de todo el mundo de los átomos y de las partículas subatómicas con sus radiaciones representa la mayor conquista de los primeros decenios de nuestro siglo. Comienza con la detección de los rayos catódicos en el tubo diseñado por W. CROOKES (1878), que indicaba la constitución de la electricidad por

partículas y las existencia de estos corpúsculos dotados de electricidad negativa, que más tarde A. THOMSON (1897) los llamará electrones. Los siguientes descubrimientos de los rayos X por W. RÖNTGEN (1895), de la radiactividad del uranio por A. H. BECQUEREL (1896) y del radio con su radiactividad, también espontánea, por los esposos P. y M. CURIE (1900) impulsó a los científicos a investigar la estructura de la materia a través de este fenómeno de la radiación.

Fue sobre todo el sabio E. RUTHERFORD (1871-1937) quien, al comienzo del siglo, investigando la naturaleza y clases de estas radiaciones, identificó las partículas «alpha» desprendidas de estas sustancias radiactivas con el átomo de helio, hallado primero en la atmósfera solar y luego en los gases del uranio, llegando así a la concepción de la teoría atómica, que ya había imaginado Thomson. *El modelo del átomo* de Rutherford era ya de naturaleza orbital, y la función primordial explicativa correspondía a la función de la energía atómica que actúa en los corpúsculos. El átomo se compone de un núcleo dotado de carga positiva y de dimensión mínima, donde se concentra la masa, y un número de electrones de carga negativa girando en torno al núcleo central.

Sobre esta base, en 1912 construyó el danés N. BOHR, discípulo de Thomson y Rutherford, la descripción sustancial de la estructura del átomo, aplicando la teoría de los cuantos, descubierta por M. PLANCK en 1900, y la tabla o sistema periódico de los elementos simples, que había sido construida en 1869 por el ruso D. MENDELEJEFF, y con parecidos resultados por el alemán L. MEYER. Los elementos, o sustancias químicas simples, son ordenados por su peso atómico en la tabla, y su repetición en distintos períodos da cuenta de las propiedades químicas de los mismos según su lugar en cada período. El peso atómico de los elementos muestra que sus núcleos están constituidos por un número de protones positivos igual a la suma del peso de la unidad del átomo simple, que es el átomo de hidrógeno. Y la corona la forman un número de electrones correspondiente a ese número de protones de cada cuerpo, girando en órbitas circulares en torno al núcleo, órbitas determinadas por relación al cuanto de acción de Planck. Los electrones no emiten energía mientras se mantienen girando en su órbita; la recepción o emisión de energía se verifica por los saltos de los electrones de una órbita más lejana a otra más próxima al núcleo, y los saltos entre las órbitas exteriores corresponden a radiaciones lumínicas, mientras que los saltos a las más internas suponen rayos X. Esta estructura del átomo fue aún perfeccionada por SOMMERFELD en 1915 y siguientes físicos por la teoría de las órbitas no circulares o hipótesis del *spin* o «giro» del electrón: además del movimiento de revolución en torno al núcleo, posee también, como un planeta, una rotación sobre sí mismo.

El fenómeno de la radiactividad espontánea del radio y el uranio, en que se vio desde esta estructura atómica un proceso de des-

integración del núcleo con intensa emisión de radiaciones profundas (y transmutación del uranio en plomo), dio lugar a una prodigiosa marcha de investigaciones en el empeño de provocar artificialmente la escisión de los átomos para sus aplicaciones prácticas. Las primeras tentativas de escisión atómica se hacían hacia 1920, pero sólo en 1932 pudieron J. COCKROFT y E. WALTON producir esta fisión nuclear, y en el mismo año, J. CHADWICK anunciaba la existencia del neutrón, partícula del mismo peso del protón, pero sin carga eléctrica. Por este medio pudieron los científicos modificar artificialmente la desintegración atómica, provocando la escisión, acelerada o retardada, de los átomos mediante el bombardeo de estas partículas de altísima energía o neutrones. *La fisión nuclear* la descubrieron O. HAHN y F. STRASSMANN (1939) al bombardear el uranio con neutrones, y la primera reacción en cadena la producía en la pila atómica E. FERMI en 1942. Pronto siguió la fabricación de las bombas atómicas, de inmenso poder destructor, que estallaron en 1945, con sus terribles consecuencias para la humanidad. La producción de artefactos atómicos continúa en escala acelerada, poniendo en constante riesgo la vida del mundo. Y se comenzó a ensayar en seguida el proceso contrario de la *fusión nuclear* mediante la transformación, a millones de grados de temperatura, de cuatro átomos de hidrógeno en uno de helio y liberación de inmensa cantidad de energía destructora, según la fórmula ideada por el físico alemán H. A. BETHE. La primera bomba termonuclear o bomba «H» norteamericana estallaba en 1952; en 1954, la primera rusa, y más tarde se les sumaban la inglesa y la china. La carrera de armamentos con estos artefactos, de potencia mil veces superior a similar bomba atómica, sigue aumentando sin cesar. Para bien de la humanidad, también se ha conseguido la aplicación de la energía nuclear para fines pacíficos mediante la *fisión controlada* del uranio y torio en las pilas de piscina o reactores nucleares, y se han construido las grandes centrales nucleares para la producción de electricidad, con otros usos médicos de enfermos tratados con irradiación nuclear. La fusión nuclear controlada aún no se ha conseguido en laboratorio para su empleo pacífico.

En todos estos campos de la física nuclear, una nube de científicos se entregan a la investigación, con resultados sorprendentes en el hallazgo de nuevas partículas subatómicas, en las aplicaciones de la electrónica, de la *ciencia química* y de la *biología*, con paralelos e increíbles progresos en ellas.

En el terreno de la física teórica, un importante fundamento para estos desarrollos fue dado con el descubrimiento en 1900 de la *teoría de los quanta* por MAX PLANCK. El estudio de la conexión estrecha entre la luz y las transmutaciones de elementos intraatómicos le hizo ver que no podían explicarse los fenómenos de emisión y recepción de energía sino suponiendo que las oscilaciones de energía variaban no de manera continua, sino discontinua, por saltos y según múltiplos de una cantidad mínima de energía. La energía estaría

constituida así de una especie de granos elementales, que llamó los «cuantos» de energía. Planck introduce la hipótesis de un «cuanto de energía»: $\varepsilon = h\nu$, donde ν es la frecuencia de la radiación correspondiente, y h una constante, la «constante universal de Planck» (cuyo valor es $6,621 \times 10^{27}$). La luz, en consecuencia, no sería una emisión continua, sino discontinua. Lo que parecía confirmarse por el descubrimiento de Einstein, quien en 1905 sostenía que la luz está compuesta de *fotones* a modo de gránulos de energía ($h\nu$), y por la teoría de Bohr del movimiento de los electrones como paso instantáneo de un estado orbital a otro.

Esta concepción cuántica valdría para toda forma de radiación y para la estructura interna del átomo. Como los «fotones» o gránulos de luz, así también los gránulos de energía de una misma radiación son iguales entre sí, pero son distintos en magnitud los de las diversas radiaciones, siendo proporcionales a las frecuencias de éstas. Tal teoría granular implicaba que los fenómenos del movimiento del mundo microfísico eran discontinuos —lo mismo que son discontinuos y entre sí separados los corpúsculos de la materia—, a diferencia de los movimientos continuos del mundo macrofísico, regidos por la mecánica newtoniana. Similar antítesis se revelaba en la estructura de la materia, pues el electrón ofrecía propiedades contrarias; y, sobre todo, la antítesis resaltaba aún más en las radiaciones de la luz y otras ondas: la luz parecía estar constituida por ondas electromagnéticas, mirando a unos fenómenos (interferencias, refracción, propagación, polarización), mientras que, atendiendo a otros (emisión y absorción de energía), parecía estar formada por los «cuantos» o corpúsculos de energía, por los «fotones» de Einstein.

La antítesis era resuelta por la nueva teoría del sabio francés L. DE BROGLIE, que en 1924-1927 exponía su nueva mecánica ondulatoria: la aparente contradicción sobre la naturaleza de la luz cesaba desde el momento en que la energía radiante se considerase constituida por *ondas* y por *corpúsculos* indisolublemente asociados; así se concebía que el carácter ondulatorio de la luz resaltase en unos fenómenos y en otros preponderase el carácter corpuscular. Tal es la nueva concepción del *corpúsculo-onda* asociados en un campo electromagnético. Esta teoría supone que toda partícula material en movimiento (electrón, protón, etc.) se halla asociada a una onda y que su movimiento engendra la onda electromagnética, constituyendo un corpúsculo-onda. Más tarde, el alemán E. SCHRODINGER exponía en 1926-1927 el cálculo matemático adaptado a esta mecánica ondulatoria, en que el producto de la cantidad de movimiento del corpúsculo por la longitud de la onda es igual a la constante de Planck ($h = mv$).

La teoría de la relatividad vino a revolucionar aún más las nociones comunes de la física clásica. Era incuestionable que en todos los sistemas de cuerpos que se mueven relativamente entre sí (la tierra respecto del sol, el sistema solar respecto de la Vía Láctea, ésta respecto de las galaxias exteriores, etc.) no podía determinarse la medida del movimiento sino con relación al observador, y que todos los

movimientos estudiados en las ciencias son *relativos* respecto a cuerpos o sistemas de coordenadas, que también están, a su vez, en movimiento. Y ya Galileo había descubierto el «Principio de relatividad en la mecánica clásica», afirmando que, en un sistema de traslación uniforme, los movimientos relativos son exactamente los mismos que en el mismo sistema en reposo. Las leyes que rigen tales fenómenos mecánicos son invariables tanto si el sistema de coordenadas es fijo como si es móvil con movimiento rectilíneo uniforme; y el observador que forma parte del sistema no puede descubrir la existencia de ese movimiento de traslación. De ahí se seguía la imposibilidad de determinar si el sistema está en estado de reposo absoluto o si se mueve uniformemente. Los fenómenos mecánicos sólo pueden revelar, por tanto, un *movimiento relativo*. Mas las fórmulas de Galileo sólo tenían aplicación a los «sistemas de inercia» o movimientos mecánicos. Descubiertos los fenómenos electromagnéticos, los científicos trataron de determinar la posibilidad de un movimiento absoluto por referencia a esos fenómenos. Pero las experiencias resultaron negativas. Sólo aparecía invariable y constante la velocidad de propagación de la luz, suponiéndose entonces que los cuerpos se mueven en el éter inmovil. Las ecuaciones formuladas por H. A. LORENTZ (1853-1928) llevaron a éste, ya en 1892, a la conclusión de que podía seguir sosteniéndose la hipótesis de que todo cuerpo que se mueve respecto al éter, se *contrae* en la dirección de su movimiento y proporcionalmente a tal movimiento; su longitud se acorta en la dirección del movimiento, si bien esta contracción —muy pequeña— no puede notarse en la tierra, porque todo en ella se acorta en la misma proporción.

Sobre las bases y fórmulas de Lorentz estableció A. Einstein su *teoría de la relatividad restringida*, enunciada en un escrito de 1905. En él rechazaba la existencia del éter como sistema común de referencia y extendía el principio galileano de relatividad a todos los fenómenos electromagnéticos en movimiento rectilíneo uniforme. En ningún sistema inercial de fenómenos físicos pueden reconocer los observadores desde el interior de él si el sistema está en reposo o movimiento. Pero mantenía como «segundo postulado» el de la constancia de la velocidad de la luz en el vacío y, por tanto, de todas las ondas electromagnéticas. La aparente contradicción entre ese principio y el de constancia de la velocidad de la luz se resuelve introduciendo la modificación de las dos *invariantes* de la mecánica clásica: el *tiempo y la distancia* espacial. Ninguna de estas dos magnitudes es independiente del estado de movimiento del cuerpo, sino que varían tanto el intervalo de tiempo como la distancia entre dos puntos (apreciados desde otro sistema) y dependen de su velocidad.

Tal es la innovación más saliente de la teoría relativista. Según este principio, dos acontecimientos simultáneos con respecto a un punto no lo son con respecto a otro punto, y se convierten en *relativos* los conceptos de longitud, volumen, masa, aceleración, etc., que varían en función de la velocidad de cada cuerpo. A la vez surgía

la necesidad de introducir una cuarta dimensión en la descripción científica de los cuerpos, que es el *tiempo,* pues el movimiento o energía de los mismos se da en el tiempo. Tal es la teoría ideada en 1907 por el ruso H. MINKOWSKI (1864-1909) del *continuo cuatridimensional,* o el espacio de cuatro dimensiones. A las tres coordenadas espaciales se ha de unir la cuarta del tiempo para fijar la posición de los sucesos en el universo. «El mundo de los sucesos es un *continuo de cuatro dimensiones*», dijo más tarde Einstein, en donde la relación del espacio y el tiempo es constante. A la vez, las intrincadas ecuaciones einstenianas permitían expresar la energía (E) por la fórmula: mc^2 (que es una cantidad enorme, pues la constante c representa la velocidad de la luz), mientras que, en consecuencia, la masa sería E/c^2, es decir, cantidad mínima, de suerte que el cuerpo puede concebirse así como pura energía. Tal concepción venía en estrecha correspondencia con la nueva teoría atómica, que descubría tan fabulosas cantidades de energía en el interior del núcleo.

La teoría de la relatividad generalizada, enunciada por Einstein en 1915, significó un mayor avance, viniendo a resolver las dificultades con que tropezaba la relatividad restringida. Porque ésta contemplaba sólo un sistema en reposo o en movimiento uniforme rectilíneo, sin ninguna clase de aceleración: rectilínea, circular, etc. Pero se sabe que todos los cuerpos que se mueven en el universo con ese movimiento uniforme experimentan diversos modos de aceleración, por la rotación de los mismos y por otras variaciones de velocidad, con lo que la relatividad restringida resultaba inaplicable e inútil. Con la nueva teoría generalizada, Einstein extendía los principios de la relatividad a todos los movimientos que varían de dirección y velocidad, como la gravitación, el movimiento de los planetas, etc. Para ello se fundó en el *principio de equivalencia de la aceleración y la gravitación* (su tercer postulado). No es posible distinguir los efectos de la aceleración y la gravitación; y puede decirse que la masa gravitatoria y la masa de inercia de un cuerpo se identifican, esto es, la misma cualidad de los cuerpos se manifiesta, según las circunstancias, como inercia o como peso. De este modo, todos los fenómenos de movimiento producidos por fuerzas de inercia pueden ser producidos por fuerzas del campo gravitatorio, y al revés, por lo que dichos fenómenos y las leyes de la naturaleza pueden tener una y otra explicación.

Negando la existencia del éter, Einstein explicaba el campo gravitatorio no ya por la concepción newtoniana del espacio vacío y uniforme, sino adoptando la geometría de Riemann del espacio en *curvatura,* y explicaba el movimiento de los cuerpos por una curvatura del espacio-tiempo, en virtud de la cual todo cuerpo sigue, en su movimiento, aquella trayectoria curva que es la línea más breve, dada la curvatura de la región que atraviesa. Así, el movimiento acelerado (como la caída de los cuerpos) aparece uniforme en la suposición del espacio curvado; y el movimiento que nos parece rectilíneo, en realidad resulta en curva (como un mínimo segmento de

una circunferencia inmensa). De ahí que la inercia puede explicarse como forma de gravitación y la gravedad misma estaría determinada por la curvatura engendrada por la masa en el continuo espacio-temporal. Einstein hacía así inútil la noción de «fuerza» admitida por Newton, en cuanto que la dirección de la partícula en movimiento se determina por la propiedad de la curvatura del espacio.

El principio de indeterminación, propuesto por W. K. HEISENBERG en 1927, vino a dar un paso más avanzado en la crítica de la ciencia clásica, apoyándose en la relatividad y en los progresos de la física atómica. El principio enunciaba la imposibilidad de determinar a la vez la *posición* de una partícula intraatómica y su *velocidad* y trayectoria, puesto que la observación modifica el fenómeno mismo de una manera imprevisible. La energía empleada en la observación no puede ser igual al *quantum* mínimo, y esto basta para modificar el fenómeno observado. Cuanto más exactamente se quiere determinar la posición del corpúsculo en la onda atómica, tanto más indeterminable se hace la velocidad, y al contrario, puesto que los instrumentos empleados influyen por radiaciones y otros modos y perturban el fenómeno observado. Solamente es posible indicar la probabilidad de que en un campo determinado ocurra el evento en cuestión.

De aquí se seguiría que las leyes físicas enuncian tan sólo probabilidades; serían meras *leyes estadísticas*, muy lejos del ideal clásico del determinismo de las leyes naturales. Heisenberg y otros sostienen, en consecuencia, que en el mundo microscópico y nuclear sólo rigen dicho tipo de leyes estadísticas de la llamada por ellos *mecánica cuántica* y relativista, dominada por un cierto indeterminismo, mientras que la mecánica clásica y determinista valdría para el mundo de las magnitudes macroscópicas, en las que no son perceptibles las pequeñas variaciones.

Filosofía de las ciencias.—De este ligero escarceo por el campo de las ciencias y del continuo desarrollo que han obtenido, ya se desprende que la nueva filosofía de las ciencias, nacida por reflexión sobre esos resultados científicos, sus métodos e interpretación, haya tomado una postura profundamente *crítica* respecto de la concepción de la naturaleza.

La nueva visión de la ciencia ha modificado o cambiado totalmente las nociones fundamentales que se tenían sobre las realidades del mundo corporal, como masa, energía, movimiento, velocidad, tiempo, espacio, materia. La teoría de la relatividad tiende a reducir las propiedades físicas (como la atracción) a propiedades geométricas (la curvatura), lo que implica una matematización siempre mayor de la física teórica, a la vez que una continua universalización de teorías cada vez más abstractas. Todos los fenómenos, físicos, químicos y

electromagnéticos, astronómicos y subatómicos, se coordinan en una abstracta teoría físico-matemática que trata a la vez de explicar la materia, la electricidad, la radiación, la energía, la gravitación. Así se ha llegado a cierta unificación de las ciencias y, a la vez, se extiende más el influjo de la matemática.

La teoría de la relatividad ha generalizado la universal transformación de la masa y la velocidad, que parece va respondiendo a la realidad. Y la materia ya no sólo aparece dotada de energía y transformándose espontáneamente en energía, sino en íntima conexión con ella y como identificada con la misma energía. La visión científica del mundo más bien parece fundada en la noción de energía que en la de materia, de tal suerte que los entes todos materiales se conciben en continuo flujo y que el universo fuera algo dinámico, constituido, en última instancia, por energía.

La descripción científica del mundo es entendida por ello como *relativa y subjetiva*. Sería, más bien, una representación puramente intelectual del universo constituida por un intrincado sistema de fórmulas matemáticas y con mínimo recurso a la intuición objetiva, que, por tanto, no respondería al orden ontológico de las cosas. Otros, sin embargo, piensan que su ciencia representa la realidad y que el esfuerzo científico afirma la inteligibilidad esencial de este orden real, si bien no trate de explicar la naturaleza íntima de los seres, sino sus relaciones cuantitativas y los procesos o acontecimientos del mundo.

No es extraño que desde el mismo campo de la investigación científica hayan surgido diversas corrientes de filósofos de la ciencia que someten a crítica las nociones y principios de la misma, dando lugar a diversas construcciones sobre la teoría del conocimiento científico, sus límites y valor de realidad. En lo siguiente se da breve recensión de algunos de estos pensadores más notables.

Filosofía de las ciencias en Francia

Fueron quizá pensadores franceses y a la vez especialistas en las ciencias los primeros en avanzar en este campo y los que, por reflexión sobre las propias disciplinas científicas, comenzaron a construir diversas teorías sobre filosofía de las ciencias en los inicios de este siglo, habiendo tenido preclaros antecedentes en el siglo anterior, sobre todo con los dos emi-

nentes biólogos C. L. BERNARD (1813-1878) y L. PASTEUR (1822-1895), que tanto se habían distinguido en la defensa y desarrollo del método experimental en las ciencias biológicas, así como en la elaboración de doctrinas fundamentales sobre las leyes de los organismos vivientes.

Los nuevos teóricos llegan a constituir una floreciente corriente en Francia, si bien en direcciones divergentes. Configuran de este modo el estatuto propio de la nueva disciplina, que ellos la denominan también *epistemologie*, traducción del término inglés correspondiente (*Epistemology*), el mismo neologismo que traduce el alemán *Wissenschaftslehre*, teoría o doctrina de la ciencia, usado ya desde Fichte. Esta nueva *filosofía de las ciencias* delata ya su origen en el suelo del *positivismo* de Comte, herencia común en que dichos teóricos se mueven. Será el equivalente de la *filosofía positiva* comtiana, la única filosofía por ellos admitida, y que se define como «el estudio propio de la generalidad de las diferentes ciencias sometidas a un método único y constituyendo las distintas partes de un plan general de investigación», es decir, la simple coordinación y síntesis de las ciencias en una visión generalizada de las leyes de todos los fenómenos.Por eso, el término *Philosophie des sciences* aparece por vez primera en el *Cours de philosophie positive*, de Comte (lec. 1.ª, 4, París 1930), como una de las tres especies de la filosofía (con filosofía del derecho y de la historia) difundiendose a partir del *Essai sur la philosophie des Sciences*, de Ampère (1838). A la vez, incorpora la herencia kantiana de una «teoría del conocimiento» (*Erkenntnistheorie*), como análisis crítico de las facultades y límites del conocimiento científico.

HENRI POINCARÉ (1854-1912), matemático, físico, filósofo de la ciencia, gozó de extraordinaria fama en el campo científico y fue uno de los primeros en teorizar en la problemática de la filosofía de la ciencia.

Nació en Nancy, y, terminados sus estudios medios en su ciudad natal, entró en 1873 en la Escuela Politécnica de París, prosiguiendo sus estudios desde 1876 en la Escuela Superior de Minas. En 1879 fue recibido como doctor en matemáticas, obteniendo en seguida una cátedra en la Facultad de Ciencias de Caen. En 1881 fue llamado a la Facultad de Ciencias de París, donde en 1886 consiguió la cátedra de física matemática y cálculo de probabilidades. Sucesivamente enseñó también astronomía matemática y mecánica celeste y dio cursos en la Escuela Politécnica. Así tuvo ocasión de exponer la mayor parte de las matemáticas puras y aplicadas, de física mate-

mática y mecánica celeste. Desde 1887 perteneció a la Academia Francesa y fue miembro del Instituto, así como de las principales sociedades científicas de Europa y América.

Sus cursos, recogidos por los oyentes, fueron publicados, formando diversas obras, como *Figures d'équilibre d'une masse fluide* (París 1902), *Leçons sur les hypothèses cosmogoniques* (1913), con otras de la colección póstuma de sus escritos, así como memorias de congresos y artículos de revistas que contienen contribuciones al análisis matemático y a las teorías físicas de la época. Asistiendo a las grandes transformaciones que la física clásica estaba experimentando mediante los sucesivos descubrimientos de la ciencia moderna, Poincaré contribuyó con notables aportaciones de su pensamiento crítico a estos progresos en diversas ramas, sobre todo en torno a las teorías de Maxwell sobre electrodinámica y la propagación de las ondas electromagnéticas, aclarando sus puntos oscuros, resolviendo contradicciones e ilustrando sus relaciones con las teorías precedentes.

Los escritos de Poincaré concernientes a la filosofía de la ciencia se resumen en las siguientes obras: *La science et l'hypothèse* (París 1902), *La valeur de la science* (1905), *Science et méthode* (1909) y el volumen póstumo, *Dernières pensées* (1913). Están formados, en gran parte, por trabajos elaborados en diferentes ocasiones[6].

El convencionalismo.—Así es llamada, desde sus propias palabras, la concepción que expone Poincaré sobre el valor de la ciencia y la problemática de las relaciones entre el pensamiento y la realidad natural, inaugurando dicha corriente subjetiva en la epistemología científica.

Tal concepción la elabora ya en la primera obra, *La ciencia y la hipótesis*, y la mantiene en los trabajos siguientes. Su pensamiento filosófico se centra en torno a ese tema del valor de la ciencia, como conocimiento válido de la realidad. Dos posiciones extremas se manifiestan en esta cuestión que Poin-

[6] Ed. de *Obras completas: Oeuvres*, ed. G. DARBOUX, 11 vols. (París 1916-1956). Los textos son citados por la edición definitiva de los diversos volúmenes (París, Flammarion, 1906 ss, con reimpresiones que no cambian la paginación).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*La ciencia y la hipótesis* (Buenos Aires[2] 1945); *El valor de la ciencia*, versiones de BASIO Y BANFI (Buenos Aires 1946).

Bibliografía.—VARIOS, en *Rev. Mét. Mor.*, sept. 1913 (dedicado a Poincaré); V. VOLTERRA, *Saggi scientifici* (Bolonia 1920); G. FORNARO, *H. Poincaré e il valore della scienza* (Nápoles 1924); J. BENRUBI, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France* (París 1933); A. CECCHINI, *Il concetto de convenzione matematica in H. Poincaré* (Turín 1951); J. DANTZIG, *J. H. Poincaré, Critic of Crisis* (Nueva York 1954); J. A. GOULD, *The Origin of Poincare's Conventionalism:* Rev. Int. Phil. (1961) p.115-158; R. POIRIER, *H. Poincaré et le problème de la valeur de la science:* Rev. Phil. Franc. (1954) p.485-513; VARIOS, *Le livre du Centénaire de la naissance de H. Poincaré* (París 1955); A. BELLIVIER, *H. Poincaré et la vocation souveraine* (París 1955); B. ANGEL, *Poincaré and Reichenbach on the Relativity of Phisical Space* (Canadá 1961); J. DE LORENZO, *La filosofía de la matemática de Poincaré* (Madrid, Tecnos, 1974, con bibliografía).

caré rechaza: una es el *dogmatismo* ingenuo, según el cual las diversas nociones científicas, como las de fuerza, corriente eléctrica, energía, sus leyes y principios, representan adecuadamente la realidad. A ella se opone la actitud del *escepticismo,* pues algunos no ven en la ciencia más que un vasto sistema de conjeturas y convenciones ingeniosas, todas ellas efímeras y que son sucesivamente abandonadas y sustituidas por otras, llegándose a proclamar la crisis y hasta el *fracaso* de la ciencia. Frente a ambos extremos, Poincaré adopta una vía intermedia. La labor del filósofo será de una *crítica* de las teorías científicas y tratar de discernir las que puedan tener un valor definitivo y estable de lo que es provisorio.

Esta labor se ha de ejercer primero en torno a las *hipótesis,* que tanto proliferan en los tratados científicos. No se trata de eliminarlas todas sin destruir el edificio de la ciencia. Las hipótesis nacen de la observación de los hechos de experiencia, cuyo conocimiento constituye el contenido de la ciencia. Se organizan por generalización de infinito número de hechos particulares, que han de ser condensados en formulaciones simples por la necesidad de economía del pensamiento. Poincaré acepta en parte la teoría de Mach de que el principio de la economía del pensamiento da origen a las generalizaciones y, por tanto, a las construcciones de la ciencia[7]. Las hipótesis son de diversas clases; mas aquellas que son generalizaciones «naturales» y no meramente «figurativas o metafóricas», condensando en breve fórmula una infinidad de hechos que han de ser contrastados por la experiencia y cuando son verificadas en ella, permiten prever el resultado de experiencias futuras. Las mismas hipótesis desmentidas por la experiencia no han sido estériles, pues permiten entrever algún hecho nuevo y desconocido, que es necesario descubrir.

Poincaré ha sometido a un análisis crítico los principios fundamentales de la mecánica y la física. Son estudiados principalmente: el principio de la inercia, el principio de la aceleración y la noción de la fuerza, el principio newtoniano de la igualdad de la acción y reacción, el principio de la relatividad del movimiento, los principios termodinámicos de la conservación y degradación de la energía. Tras largos análisis matemáticos, concluye, de manera parecida respecto de todos ellos, en las siguientes aserciones: 1) Estos principios no son verdades necesarias *a priori* y tampoco son obtenidos por

[7] *La science et l'hypothèse* p.187ss; *Science et méthode* p.10-11.

deducción, pues se trata de principios. 2) Son, por lo tanto, de origen experimental, porque «la experiencia es la fuente única de la verdad». 3) Poseen una generalidad y certeza que faltan en las verdades experimentales de que han sido extraídos. Por tanto, no son puramente experimentales, ya que no pueden ser probados en toda su generalidad ni por la experiencia directa ni por la experiencia indirecta, pues no nos es dado alcanzar el sistema universal de los fenómenos, si bien son verificados de manera aproximada en sistemas casi aislados. En consecuencia, tales principios o postulados resultan de un cierto trabajo del espíritu sobre los datos de experiencia; es decir, se reducen a una simple *convención* que nosotros tenemos el derecho de hacer, porque estamos ciertos de que ninguna experiencia vendrá a contradecir. 4) Tales convenciones, aunque producto de la libre actividad del espíritu, no son arbitrarias, pues las adoptamos porque la experiencia nos ha demostrado que son *cómodas,* por su comodidad para dar cuenta de nuestras experiencias fundamentales[8].

Tenemos así formulado el *convencionalismo,* que Poincaré aplica en su crítica a todos los principios de la mecánica y a las nociones fundamentales de la física. La noción de *fuerza,* por ejemplo, como causa del movimiento, no proviene de una intuición directa ni de una definición metafísica. Se trata de un *símbolo* derivado de un cierto antropomorfismo, que resulta cómodo para medir la aceleración y de cierta utilidad para establecer la equivalencia de las distintas fuerzas. Y las definiciones newtonianas sobre la igualdad y equilibrio de las fuerzas hay que considerarlas como «definiciones convencionales», producto de simple convención. Lo mismo debe decirse de la noción de masa.«Las masas son coeficientes que es cómodo introducir en los cálculos». Y se podría rehacer toda la dinámica atribuyendo a todas las masas valores diferentes; la nueva mecánica no estaría en contradicción con la experiencia

[8] *La science et l'hypothèse,* conclusiones, p.162-165: «Los principios de la mecánica se presentan a nosotros bajo dos aspectos diferentes. De una parte, son verdades fundadas sobre la experiencia y verificadas de una manera muy aproximada en lo que concierne a sistemas casi aislados. De otra parte, son postulados aplicables al conjunto del universo y considerados como rigurosamente verdaderos.

Si estos postulados poseen una generalidad y una certeza que sobrepasa las verdades experimentales de donde han sido tomadas, es que se reducen, en último análisis, a una *simple convención* que tenemos el derecho de hacer, porque estamos ciertos de antemano que ninguna experiencia podrá contradecirla.

Esta convención no es, sin embargo, absolutamente arbitraria, no nace de un capricho; nosotros la adaptamos porque ciertas experiencias nos han mostrado que ella será *cómoda*. Cf. p.110-161.

ni con los principios admitidos, pero sus ecuaciones serían menos simples y, por tanto, *menos cómodas*[9].

La teoría convencionalista la había aplicado Poincaré, y con mayor rigor, a los postulados fundamentales de la *geometría*, en la parte primera de la citada obra, *Ciencia e hipótesis*. Parte del análisis de las nuevas geometrías no euclídeas, que él encuentra igualmente legítimas, dotadas de coherencia interna y carentes de contradicción. El estudio de tales construcciones lleva a admitir que los axiomas geométricos no son juicios sintéticos *a priori* o verdades necesarias, según la concepción kantiana. Si esta teoría fuese válida, no podría concebirse una geometría distinta de la euclídea. Tampoco pueden ser dichos axiomas verdades experimentales, como los principios antes señalados de la mecánica. Si lo fuesen, la geometría no sería ciencia exacta, ya que las experiencias sobre cuerpos sólidos y rayos luminosos no tienen un carácter preciso y riguroso. Resta, por consiguiente, que los axiomas geométricos son simplemente *convenciones*, en la elección de las cuales nuestro espíritu permanece libre aun siendo guiado por la experiencia. Tal libertad está sólo limitada por la condición de evitar toda contradicción[10]. Y con respecto a la verdad de las diversas geometrías, Poincaré añade que la cuestión no tiene sentido. «Una geometría no puede ser más verdadera que otra; sólo puede ser *más cómoda*. Y la geometría euclidiana seguirá siempre siendo la más cómoda», por la doble razón de ser la más simple e intuitiva y porque concuerda bien con las propiedades de los sólidos naturales[11].

Si bien no es ciencia experimental, Poincaré sostiene que la referencia a la experiencia es, sin embargo, necesaria en la geometría, ciencia ligada a la existencia de los cuerpos sólidos de la naturaleza. La experiencia da el primer impulso a la geometría, la cual después procede a determinar cuerpos sólidos ideales, absolutamente invariables, que son imágenes simplificadas y muy lejanas de los sólidos naturales. La crítica de

[9] Ibid., p.127; cf. p.129-131.

[10] Ibid., p.66: «*Los axiomas geométricos no son, pues, ni juicios sintéticos a priori ni hechos experimentales*. Ellos son *convenciones*; nuestra elección entre todas las convenciencias posibles es *guiada* por hechos experimentales; pero sigue *libre* y no limitada más que por la necesidad de evitar toda contradicción. Así es como los postulados pueden ser rigurosamente verdaderos aun cuando las leyes experimentales que han determinado su adopción no son más que aproximativas».

[11] Ibid., p.67. Cf. p.163: «Las proposiciones fundamentales de la geometría, como, por ejemplo, el postulado de Euclides, no son más que *convenciones*, y es tan poco razonable indagar si son verdaderas o falsas como preguntar si el sistema métrico es verdadero o falso».

Poincaré se ha dirigido también a los conceptos de *espacio* y *tiempo*, que son para él *relativos*. El espacio matemático es una construcción que no halla correspondencia en el espacio percibido; pero los materiales de esta construcción son dados por la misma experiencia y, además, la elección entre una construcción matemática u otra (entre el espacio de tres o cuatro dimensiones) ha de hacerse según la indicación de la experiencia[12]. Por sus estudios sobre la relatividad del espacio, por su crítica al concepto de simultaneidad de los acontecimientos en el tiempo, y por la previsión de la independencia de los fenómenos electromagnéticos respecto de los movimientos de traslación rectilínea y uniforme, Poincaré fue un precursor de la teoría de la relatividad de Einstein[13].

En la otra obra principal, *El valor de la ciencia*, vuelve a amplificar las reflexiones sobre los mismos o similares temas, la inducción y las leyes físicas y matemáticas, el espacio, el tiempo y el valor de las ciencias en general. Un punto saliente es la polémica que mantiene contra Le Roy y otros que habían hecho entretanto un uso indebido de su teoría convencionalista. Para Le Roy, la ciencia entera reposa sobre convenciones, y estas convenciones son arbitrarias, que no tienen otro título para ser adoptadas sino su comodidad para los fines de la acción. La ciencia entera con sus nociones y axiomas fundamentales se basaría en simples creaciones de nuestro espíritu[14]. En su defensa, Poincaré tacha a Le Roy de antiintelectualismo, en razón de su vitalismo bergsoniano, a la vez que de «nominalismo», por sostener que las nociones y leyes de la ciencia son la obra artificial del científico; y de

[12] En la introducción de la obra *La valeur de la science* (p.3) resume así su especulación de la obra anterior sobre la relatividad del espacio: «Hay que examinar, además, los cuadros en los cuales la naturaleza nos parece encerrada, y que llamamos espacio y tiempo. En *La science et l'hypothèse* he demostrado ya cómo *su valor es relativo*. No es la naturaleza la que nos lo impone; somos nosotros quienes los imponemos a la naturaleza, porque los encontramos cómodos». Cf. *La valeur de la science* p.132: «Yo creo, pues, que si por espacio se entiende un continuo matemático de tres dimensiones, por otra parte amorfo, es el espíritu el que lo construye; mas no lo construye de nada, precisa de materiales y modelos. Estos materiales y modelos preexisten en él. Pero no es un modelo único el que se le impone; hay una elección, y él puede escoger, por ejemplo, entre el espacio de cuatro y tres dimensiones».

[13] *Science et méthode* l.1 c.1; *Dernières pensées* (París 1949) p.54.

[14] E. LE ROY, *Science et philosophie*, publicada primero en *Rev. Mét. et Mor.* (1901), a la que se remite Poncairé. En esta obra, Le Roy (de quien se ha hablado en el t.5 c.1,8), cuya preocupación principal era mostrar el acuerdo entre el pensamiento filosófico y el pensamiento religioso, comenzó con la crítica de la ciencia, para acabar más tarde con la crítica del dogma en sus doctrinas modernistas. Conocimiento científico y religioso son igualmente productos de la razón discursiva, que fija e inmoviliza la realidad fluyente de la vida según su concepción bergsoniana.

«pragmatismo» por sostener que la ciencia nada puede saber de la verdad, sino sólo puede servir de regla de acción. Pero atribuir a la ciencia solamente un valor práctico es imposible, ya que este valor depende de su capacidad de previsión, y, si se reconoce que estas previsiones son exactas, es preciso reconocer que tienen valor teórico. El científico no es, como cree Le Roy, el «creador» del hecho científico. No hace más que traducir un hecho bruto en un lenguaje cómodo, y es el creador de este lenguaje, pero no del hecho primitivo, que es su punto de partida. La experiencia será siempre la guía y el límite que impone la naturaleza a la elección de las teorías científicas [15].

Las leyes científicas tienen, por tanto, su origen en la experiencia por generalización de los hechos, y, aunque elaboradas por el espíritu humano en un leguaje apropiado, no se reducen a meras convenciones artificiales, porque se refieren a una realidad común para todos los seres pensantes y reciben una confirmación suficiente de la experiencia. Por ello sostiene que las leyes de la ciencia tienen un *valor aproximativo y provisorio*, de una gran probabilidad. Están, en efecto, sometidas a ulterior revisión por la aparición de nuevos datos, que obligan a modificar las fórmulas y a la elaboración de nuevas leyes, siempre más simples y generales. En este sentido habla de la «evolución» de las leyes físicas. Y tal probabilidad es equivalente a la *contingencia* de las leyes de la naturaleza, de que hablaba su cuñado E. Boutroux [16].

Al final, Poincaré se pregunta por la *objetividad* de la ciencia y su valor de representar la realidad. Responde que «la objetividad del mundo en que vivimos está garantizada porque este mundo nos es común con los otros seres pensantes». La comunicación de razonamientos con los otros nos permite concluir que ellos han visto las mismas cosas, por lo que sabemos que no soñamos. La primera condición de la objetividad es que lo objetivo sea común a muchos espíritus y que éstos lo transmitan por discurso. Pero las sensaciones son intransmisibles o incomunicables, y, por tanto, las cualidades

[15] *La valeur de la science* p.218-231 235-247. En la introducción a *Ciencia e hipótesis* (p.3) condensa ya su pensamiento frente a Le Roy, a quien cita: «Estas convenciones (de las matemáticas y las ciencias) son la obra de la libre actividad de nuestro espíritu, que en este dominio no reconoce obstáculo. Allí nuestro espíritu puede afirmar, porque él decreta; pero entiéndase: estos decretos se imponen a *nuestra* ciencia, que sin ellos sería imposible, pero no se imponen a la naturaleza. ¿Son ellos arbitrarios? No, sin esto serían estériles. La experiencia nos deja nuestra libre elección, pero ella guía, ayudándonos a discernir el camino más cómodo».

[16] Ibid., p.251-260.

de las cosas no se transmiten, sino sólo «las relaciones entre las sensaciones», como son las relaciones cuantitativas y de medida. «Solamente, pues, estas relaciones entre sensaciones pueden tener un valor objetivo».

De ahí *la conclusión,* que ha repetido otras veces: «La ciencia es un *sistema de relaciones,* y es en estas relaciones donde solamente se ha de buscar la objetividad». Los objetos exteriores «son justamente objetos y no apariencias fugaces, porque no solamente son grupos de sensaciones, sino grupos cimentados por un lazo constante. Y es sólo este vínculo lo que es objeto en ellos, porque tal lazo es una relación». La ciencia «no puede hacernos conocer la *naturaleza* de las cosas y nadie es capaz de dárnosla a conocer; si algún dios la conociera, no podría encontrar palabras para expresarla»[17].

Poincaré no niega, pues, la realidad de las cosas exteriores. Pero declara que esta realidad nos es incognoscible, fuera de las relaciones entre los distintos fenómenos o grupos de sensaciones. La ciencia física de los cuerpos sólidos, de los átomos, corpúsculos, de la luz y de las demás radiaciones electromagnéticas no nos enseñaría nada de lo que son estas entidades, sino sólo de sus relaciones de distancia, movimiento e influencias mutuas. Estas nociones no tendrián ningún otro contenido ontológico. A esto sólo se reduce el conocimiento de la ciencia. La filosofía convencionalista de Poincaré está fuertemente influenciada por el subjetivismo de Kant y especialmente vinculada a los neokantianos; incluso se acerca al idealismo relacionista de su maestro Hamelin. Sin embargo, no se cansa de prodigar elogios al ideal de la ciencia, cuya sola finalidad es el placer intelectual que procura la contemplación del «orden armonioso de las partes del universo», y cuyos resultados nos llevan a descubrir esta «armonía universal» del mundo[18]. La ciencia, por su parte, es indirectamente fuente de moralidad, en cuanto inspira el amor desin-

[17] Ibid., p.261-270. Lo mismo y con gran precisión, había declarado en la introducción a *Science et hypothèse* (p.4): «Esto no podría ser si ella (la ciencia) no nos hiciera conocer algo de la realidad. Pero lo que *ella puede captar no son las cosas en sí mismas,* como piensan los dogmatistas ingenuos; *son meramente las relaciones entre las cosas; fuera de* estas relaciones no hay realidad cognoscible».

[18] Ibid., p.271: «En resumen, la sola realidad objetiva son las relaciones entre las cosas, de donde resulta *la armonía universal*. Sin duda, estas relaciones, esta armonía, no podrían ser concebidas fuera de un espíritu que las concibe y que las siente. Pero son, sin embargo, objetivas, porque son, serán y permanecerán siempre comunes a todos los espíritus». Los mismo en la Introducción de esta obra, (p.9-10): «Lo que llamamos realidad objetiva es, en último análisis, lo que es común a muchos seres pensantes y podría ser común a todos; esta parte común, lo veremos luego, no puede ser más que *la armonía* expresada por leyes matemáticas. Es, pues, esta armonía la sola realidad objetiva, la

teresado por la verdad y en cuanto acostumbra a los hombres a una labor solidaria y colectiva en bien de la humanidad, que se acumula con los siglos[19].

PIERRE DUHEM (1861-1916), físico e historiador de las ciencias, pasó después, en sus reflexiones sobre la materia, a una filosofía de la ciencia similar a la de su contemporáneo Poincaré.

Enseñó física teórica en Lila, después en Rennes y, finalmente, en Burdeos (1894) hasta su muerte. Se dedicó primero a los problemas termodinámicos y químicos, sobre los que publicó diversas obras teóricas, como *Le mixte et la combination chimique* (Paris 1902), *L'évolution de la mécanique* (1903) y *Les sources des théories physiques*, 2 vols. (1905-1906). Es conocido especialmente por sus magnos trabajos sobre la historia de las concepciones físicas, desde la antigüedad hasta pasado el Renacimiento, como *Études sur Léonard de Vinci*, 3 vols. (1906,1909,1913), *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée* (1908) y, sobre todo, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 10 vols. (vol.1-5, 1913-1917; vol.6-10, póstumos, 1954-1959). Su obra *La théorie physique. Son objet. Sa structure* (Paris 1906) sintetiza sus ideas sobre filosofía de la ciencia.

Duhem es uno de los primeros representantes de una concepción puramente formal y abstracta de la ciencia, sosteniendo un concepto *positivista y constructivista* de la teoría física y de toda teoría. Las teorías científicas son puras construcciones con función pragmática, en cuanto que no hay comparabilidad entre los signos y símbolos de que están hechas las teorías con el mundo fenoménico; entre esos símbolos y los fenómenos son siempre posibles diversas coordinaciones. La teoría física es una construcción formal que tiene por finalidad resumir y clasificar lógicamente un grupo de leyes experimentales, las cuales son generalizaciones de las observaciones y experimentos.

Esto significa que la teoría no proporciona ninguna *explicación* de la realidad, entendida ésta en su función ontológica de darnos a conocer la naturaleza de la misma; la ciencia física prescinde de esto y su misión es sólo de darnos una representación y clasificación ordenada de un conjunto de leyes

sola verdad que nosotros podemos alcanzar. Y si yo añado que la armonía universal del mundo es la fuente de toda belleza, se comprenderá qué aprecio debemos dar a los lentos y penosos progresos que nos la hacen poco a poco conocer mejor». Cf. *Science et méthode* p.16; *Dernières pensées* p.225.

19 *Dernières pensées* p.232-246.

experimentales. «Una teoría física no es una explicación. Es un sistema de proposiciones matemáticas deducidas de un pequeño número de principios, que tienen por fin representar, de la manera más sencilla, completa y exacta que sea posible, un conjunto de leyes experimentales»[20]. Fin de la ciencia no es, enseñarnos algo sobre el contenido ontológico de esta realidad, sino sólo sustituir el conjunto de leyes experimentales, derivadas de la observación directa, con un sistema lógico basado en unas pocas proposiciones elementales, lo cual permite una economía del pensamiento con la clasificación y ordenación lógica de las leyes y la previsión de nuevos fenómenos. Por esta negación del carácter cognoscitivo de la ciencia, que es reducida a simples esquemas lógicos hipotético-deductivos, ajenos a toda pretensión de explicar o representar la realidad, Duhem rebasa el convencionalismo de Poincaré.

No obstante este positivismo científico, Duhem es un pensador antipositivista, que reconoce la existencia y legitimidad de una filosofía independiente de la ciencia, pues separa filosofía y ciencia, poniéndolas en dos planos netamente distintos. Y además sostiene, con escasa coherencia, que la teoría física es el reflejo de una metafísica y que la física misma tiene su justificación en la creencia en ese orden trascendente. En efecto, a lo largo de esta obra—*La teoría física*— hay frecuentes alusiones a la idea de que la teoría debe reflejar de algún modo lo real, y al final de la misma sostiene que, para el físico,«el orden en el cual dispone los símbolos es un reflejo cada vez más claro de un orden ontológico según el cual se disponen las cosas» de este mundo[21]. Hay en él deseo de evitar el escepticismo a que conduciría el convencionalismo puro. Y, por otra parte, aparece su intención de combatir (como creyente católico) las dificultades que varios físicos y filósofos formularon contra la fe. Como tales objeciones se basaban en cierta metafísica apoyada en una determinada in-

[20] P. DUHEM, *La théorie physique* (París 1906) p.26. Cf. p.159: «Una teoría física será, pues, un sistema de proposiciones encadenadas lógicamente, y no una serie incoherente de modelos mecánicos o algebraicos; este sistema no tendrá por objeto suministrar una explicación, sino una representación y una clasificación natural de un conjunto de leyes experimentales».

Bibliografía.—A. MIELI, *L'opera di P. Duhem come storico della scienza* (Grottaferrata 1917); P. HUMBERT, *P. Duhem* (París 1923); H. P. DUHEM, *Un savant français: P. Duhem* (París 1936); A. LOWINGER, *The Methodology of P. Duhem* (Nueva York 1941); E. PICARD, *La vie et l'oeuvre de P. Duhem* (París 1922); P. DE LAUNAY, *P. Duhem*, en *Rev. de Deux Mondes* (1918) p.363-396.

[21] *La théorie physique*, cap.últ.par.8: *Physique du croyant.*

terpretación de la estructura de las teorías físicas, Duhem estima que la eliminación de dicha metafísica supone la eliminación de las objeciones. Pero la eliminación de una metafísica no equivale a la supresión de toda metafísica. Incluso en Duhem aparece la tesis de que hay una analogía entre la teoría física y la cosmología tradicional, la cual sería el límite ideal al que tiende la evolución de la teoría física. Su propia concepción puramente formal de la ciencia, considerada como un simple esquema lógico-matemático, cree Duhem que está concorde con el pensamiento antiguo de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, desfigurado después por los teóricos mecanicistas con su tendencia a atribuir valor real y objetivo a las teorías físicas. Por ello se ha llamado a Duhem un aristotélico.

EMILIO MEYERSON (1859-1933) es otra figura relevante en Francia y de renombre internacional como teórico o filósofo de la ciencia.

Nació en Lublín y muy joven se trasladó de Polonia a Alemania, donde estudió ciencias, principalmente químicas. En 1882 pasó a Francia, estableciendo su residencia en París, donde fue por algún tiempo periodista en la agencia Havas y administrador de las instituciones israelitas (lo que delata su origen judío), desempeñando después diversos trabajos (de químico, secretario del Instituto psicológico) en la Universidad. A la filosofía llegó más tarde a consecuencia de su intensa dedicación a los estudios científicos, por la necesidad de una reflexión crítica sobre los procesos del pensamiento que inspiraban las nuevas teorías de la ciencia. Sus obras revelan un lector infatigable que supo recoger en ellas vastísimo material científico en filosofía antigua y en todas las teorías científicas modernas. Constantemente se acumulan en sus reflexiones textos de una gran variedad de autores, lo que hace difícil descubrir su pensamiento, confundido en el abigarrado suceder de citas. Una guía importante para su investigación la toma de los pensadores franceses Boutroux, Bergson, Poincaré y, sobre todo, Duhem.

Las obras de Meyerson que le dieron merecida fama son: *Identité et réalité* (París 1908), *De l'explication dans les sciences* (1921), *La déduction relativiste* (1925), *Du cheminement de la pensée*, 3 vols. (1931), y el ensayo último, *Réel et déterminisme dans la physique quantique* (1933)[22].

[22] TRADUCCIÓN ESPAÑOLA.—*Identidad y realidad* (Madrid 1929).

Bibliografía.—S. STUMPFER, *L'explication scientifique selon E. Meyerson* (Luxemburgo 1929); N. ABBAGNANO, *La filosofia di E. Meyerson e la logica dell'identità* (Nápoles 1929); G. BOAS, *A Critical Analysis of the Philosophy of E. Meyerson* (Baltimore [2]1948); L. DUJOVNE, *La filosofía y las teorías científicas* (Buenos Aires 1930); H. SEEN, *Science et philosophie d'après la doctrine de E. Meyerson* (París 1932); A. METZ, *Une nouvelle philosophie de la connaissance* (París 1932); T. R. KELLY, *Explanation and Reality on the Philosophy of E. Meyerson* (Princeton 1937); G. MOURÉLOS, *L'épistémologie positive et la critique meyerso-*

La ciencia y la realidad.—La obra primera, *Identidad y realidad*, sigue siendo la fundamental de nuestro pensador. Si bien la temática en ella es epistemológica, en cuanto análisis de la estructura de las ciencias, el interés de Meyerson, sin embargo, es ofrecer una filosofía del conocimiento y de la realidad en general a través de una interpretación de la ciencia. Como el pensamiento común y la filosofía, la ciencia tiene necesidad del concepto de cosa, tiende a la explicación del contenido ontológico de la realidad. El sentido común es ya una metafísica, aunque elaborada por un proceso inconsciente, por el cual aparece que las «cosas» son el resultado de la identificación de sensaciones diversas y discontinuas, así como su «exterioridad» es el resultado de un verdadero razonamiento. Pero ciencia y filosofía tienen el mismo punto de partida, a saber, el mundo dado por la percepción, y emplean el mismo mecanismo fundamental de explicación racional, consistente en la identificación de lo diverso, en reducir a identidad la multiplicidad y el cambio dados en la experiencia. Tal es el sentido del título de la obra, significando la tendencia natural de la razón a identificar lo diverso en la realidad.

Meyerson parte (desde el capítulo I) de una crítica del positivismo representado por Comte y Mach, para quienes la ciencia se reduce a un mero instrumento de previsión y de acción, es decir, a establecer *las leyes* que rigen la sucesión de los diversos fenómenos con vistas a la previsión de otros nuevos, según el principio de economía de Mach. Pero la ciencia no se limita sólo a eso; su cometido es la *explicación* de los fenómenos; y la explicación sólo se puede obtener mediante el principio de *causalidad* que logre reducir un fenómeno dado a sus antecedentes. No basta, pues, la simple *legalidad* para la ciencia, sino que este principio de la generalización y regularidad de las leyes ha de completarse con el de causalidad que explique el fenómeno. Y la explicación causal consiste en «la identificación del antecedente y consiguiente»; significa mostrar que un fenómeno, en cierto modo, preexiste en la causa, es decir, que hay sustancial identidad entre causa y efecto. «El principio de causalidad no es otra cosa que el principio de identidad aplicado a la existencia de los objetos en el tiempo... ¿Cuál es la razón determinante del ser condicionado por el tiempo? Hay una sola posible: la *preexistencia*.

nienne (Paris 1962); S. MARCUCCI, *E. Meyerson. Epistemologia e filosofia* (Turín 1962); M. J. DROUIN, *Causalité et identité chez Meyerson*, en *Laval théol. phil.* (1964) p.74-105.

Las cosas son así porque eran ya así con anterioridad»[23]. La causalidad será, pues, la forma misma del principio de identidad.

En una larga serie de capítulos, Meyerson trata de mostrar que esta intención, más o menos confesada, de explicación causal por identificación forma la sustancia misma de las teorías científicas, y que por ello la legalidad no es, con frecuencia, sino un *abrégé de la causalité*. Son largamente analizados los llamados «principios de la conservación» de la materia y la energía, junto con el mecanicismo y ley de la inercia. En hacer más fácil la identificación consiste la superioridad explicativa de la hipótesis mecanicista y de las teorías cuantitativas de la naturaleza con respecto a las cualitativas. Al mismo proceso son debidos los principios fundamentales de la física: el de la inercia y los de la conservación de la materia y energía. Y la teoría relativista de Einstein, que comporta la identidad de lo real físico en el espacio, lleva el proceso de identificación más allá que el mecanicismo. Esto conduce a la ciencia a una idea del mundo que, llevada a sus últimas consecuencias, coincide con la idea del ser uniforme e idéntico a sí mismo, es decir, con la «esfera» de Parménides. «En todas partes, parezca el espacio vacío, o, al contrario, llenado por los cuerpos, no hay más que un solo y mismo ser, el éter, fluido continuo, incomprensible, no viscoso... como conviene a una hipótesis del espacio»[24]. Pero entonces la ciencia acaba por sustituir lo diverso por la único, y, en consecuencia, acaba por abolir una realidad donde, ausentes los fenómenos, sobra la ley misma.

En este proceso incesante de identificación, la ciencia encuentra obstáculos, puntos de detención. La reducción de los fenómenos al esquema de la identificación, implicando la negación del tiempo, lleva a considerar los procesos del mundo como reversibles, y así, en efecto, los considera la mecánica racional. Pero el principio de la degradación de la energía impide admitir tal reversibilidad. La energía se degrada en calor uniforme, lo que hace imposible la reversibilidad e identidad de los fenómenos. La reducción a la identidad debe encontrar

[23] *Identidad y realidad* c.1, trad. esp.de J. Xirau Palau (Madrid 1929) p.38.

[24] Ibid., c.7 p.278. Cf. c.12 p.430: «Este carácter ontológico de la explicación científica es indeleble. Indudablemente, nos lleva, en fin de cuentas, a la unidad de la materia, el espacio uniforme y vacío; pero es que hay entonces destrucción de la realidad, del mundo exterior entero, y en esta destrucción obra igualmente la ley, pues no queda ninguna diversidad en el tiempo ni en el espacio, no hay fenómeno alguno ni, por lo tanto, nada que la ley pueda regir».

necesariamente *irracionales*, es decir, puntos que permanecen inaccesibles a la razón, porque son irreductibles a su esquema de identificación. A cada paso la ciencia se encuentra con estos irracionales. Así, la multiplicidad de las *sensaciones* que supone la diversidad de los fenómenos. «Hay contradicción irremediable entre nuestro intelecto y la naturaleza, o lo que se reduce a lo mismo, la sensación, puesto que el intelecto pone la identidad, así como la sensación exige la diversidad». Lo mismo sucede con la causalidad de la acción libre, que se sustrae a la legalidad empírica, y para cuya explicación introduce Meyerson un nuevo tipo de *causalidad teológica* o «causalidad eficiente», distinta de la causalidad científica[25]. Y, en general, la tendencia incoercible del pensamiento común y filosófico sugiere, inevitablemente, la concepción atomística o constitución de la materia del átomo y corpúsculos, que hacen posible el cambio y las transformaciones.

La racionalidad de la ciencia según el esquema de la identidad será, pues, parcial; racionalidad que no es nunca identidad analítica, sino sintética, es decir, tendencia a la unificación. La sustitución de lo real por lo idéntico no es sino un término y como un secreto postulado de la mente.

Las prolijas y oscuras lucubraciones de esta obra dejan insoluble el problema de la realidad ontológica, fluctuante entre un «acosmismo absoluto» y la ontología del sentido común, que afirma claramente la existencia de objetos exteriores, independientes de la conciencia, pues la unidad de la ciencia y de la filosofía es profunda y ambas deben enlazar con el pensamiento común. En la siguiente obra, *De la explicación en las ciencias*, declara Meyerson que la coexistencia de principios opuestos en la ciencia se debe al hecho mismo de que existe un mundo exterior, diverso de nosotros y resistente a la razón. El «progreso» de la ciencia consiste en una progresiva «desmaterialización» de los objetos externos para reducirlos a las formas matemáticas de nuestro conocer; así ocurre con el abandono del antiguo atomismo por el nuevo y la asunción del éter como expresión física del espacio matemático. Una progresión ulterior representa la teoría relativista, que elimina la necesidad de admitir incluso el éter y reduce la física a una geometría, tema al que dedica el otro escrito, *La deducción relativista*.

La voluminosa y erudita obra *De los caminos del pensamien-*

[25] Ibid., c.9 p.331 346; cf. c.1 p.42.

to, que refunde en una amplia síntesis los resultados de esas dos anteriores, no aporta nada sustancialmente distinto en cuanto a la doctrina, sino que, a través de un análisis del pensamiento común, convalida las precedentes investigaciones de los procesos de la inducción científica y de la deducción matemática. Partiendo de la alternativa de Poincaré (o los teoremas no dicen nada diverso de los axiomas, y entonces son vacíos, o dicen algo más, y entonces no son rigurosos), Meyerson la resuelve aplicando al procedimiento el habitual esquema de la identidad. La matemática nos dice cómo y dentro de qué límites podemos considerar idénticas las cosas prescindiendo de las diferencias, que no faltan nunca. El desarrollo de la matemática no es tanto consecuencia de la identidad cuanto, más bien, de la identificación.

Finalmente, en el ensayo *Realidad y determinismo en la física cuántica* discute y defiende la teoría de Heisenberg del indeterminismo reinante en el mundo subatómico y microfísico de la física cuántica. El principio de causalidad aparece entonces como un «esquema flexible» que se adapta a lo real en la medida en que lo permite la constatación empírica, y en el resto admite excepciones, reconociendo la parte de lo *irracional* en los fenómenos que se resisten a la legalidad. De nuevo Meyerson se ratifica en los supuestos expresados en su primera obra. El físico actual se siente obligado a concluir en la *existencia* de objetos o realidades exteriores, y no sólo de meros fenómenos, aunque ha de confesar que ignore su *esencia*. «Tiene necesidad de lo real a cada paso, y no puede prescindir de los soportes, pues no puede menos de vincular las relaciones (*rapports*) a sus soportes (*supports*). La existencia de los objetos viene garantizada por la permanencia de las sensaciones, sobre todo del *esfuerzo* durable, que produce la noción de persistencia de cualidades y de un objeto real; persistencia que se reduce al principio de identidad. Pero, ante las contradicciones en que van envueltas las teorías mecanicistas, dinamicistas y corpusculares, el hombre de ciencia es conducido, a su despecho, a la simple aceptación «de algo real propiamente inaccesible» [26]. Su realismo se reduce, pues, a la nueva afirmación de la «cosa en sí» kantiana. Los supuestos de la teoría de Kant siguen influyendo profundamente en la ciencia moderna.

Pero ya otros pensadores más recientes han prolongado

[26] *Réel et déterminisme dans la physique quantique* (París 1933) p.22-23; cf. p.15-16.

hasta nuestros días esta brillante corriente francesa de la filosofía de las ciencias.

GASTON BACHELARD (1884-1962) es el autor más importante de este grupo, que figura entre los más representativos intérpretes del significado y repercusiones filosóficas de los resultados de la ciencia contemporánea.

Nació en Bar-sur-Aube (Champaña) y en 1919 inició su docencia como profesor de física y química en su ciudad natal, donde preparó la agregación en filosofía y el doctorado en letras. De 1930 a 1940 fue profesor de filosofía en la Universidad de Dijon, de donde fue llamado a la cátedra de la Sorbona de historia y filosofía de las ciencias. Colaboró con F. Gonseth y P. Bernays en la dirección de la revista *Dialéctica*, especializada en esta materia. Su producción científica va dedicada enteramente al campo de la epistemología e interpretación filosófica de las ciencias, en especial de la física, que elaboró a través de una serie amplísima de monografías, como *Essai sur la connaissance approchée* (París 1928), *La valeur inductive de la relativité* (1929), *La pluralisme cohérent de la chimie moderne* (1932), *Les intuitions atomistiques* (1933), *L'expérience de l'espace dans la physique contemporaine* (1937), y cuyas ideas son expresadas con vigor sintético en *Le nouvel esprit scientifique* (París 1934), *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* (1938), *La philosophie du non* (1940), *Le rationalisme appliqué* (1949), *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951), *Le matérialisme rationel* (1953).

Paralelamente, dedicó su facundia poética a una larga serie de estudios de interpretación psicológico-literaria de los «elementos fundamentales: tierra, agua, fuego, aire»[27]. Bachelard ha insistido con ellos en el significado ontológico de la imaginación poética, irreducible a la inteligencia pura. Pensaba que esta labor no es marginal en los intereses de la epistemología, sino complementaria. Justamente para evitar la introducción subrepticia de la imaginación y del sentimiento en la indagación científica, no se debe ignorarlos y reprimirlos, sino dejar su expansión espontánea en el propio campo. El aná-

[27] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*El nuevo espíritu científico. La formación del espíritu científico* (Buenos Aires, Siglo XXI, 1972); *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico* (Buenos Aires, Amorrortu, 1973).

La producción de Bachelard referente a su literatura científico-poética comprende: *La psychanalyse du feu* (Paris 1938); *Lautrémont* (1939); *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière* (1942); *L'air et les songes* (1943); *La terre et les rêveries de la volonté* (1948); *La poétique de l'espace* (1957); *La poétique de la rêverie* (1960); *La flamme d'une chandelle* (1960).

Bibliografía.—J. SOLOMON, *G. Bachelard et le nouvel esprit scientifique:* La Pensèe (1945) p.47-55; R. RUYER, *Le matérialisme rationel selon G. Bachelard:* Rev. Mét. Mor. (1953) p.413-423; VARIOS, *Hommage à G. Bachelard* (Paris 1954); J. CAVERO, *El nuevo espíritu científico de G. Bachelard:* Rev. Fil. (1958) p.267-282; F. BARONE, *Verità e errore nell' epistemologia di G. Bachelard:* Rev. Int. Phil. n.4 (1963, dedicado todo a Bachelard) p.453-476; F. DAGOGNET, *G. Bachelard. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie* (París 1965).

lisis de la imaginación obrará como catarsis psicoanalítica en la interpretación científica, propia del dominio de la razón por su validez reveladora, cómo el «hombre nocturno» frente al hombre diurno.

Racionalismo aplicado y materialismo técnico.—El pensamiento filosófico de Bachelard aparece muy complejo e innovador, y hasta de ruptura, con la corriente precedente. Su reacción es, sobre todo, frente a Meyerson, con quien polemiza en sus escritos. Para éste, la ontología formaba una unidad con la ciencia, sin poder separarse de ella. La explicación científica debía venir a confirmar unos principios inmutables sobre la realidad de las cosas; realidad determinada por la tendencia causal, que es el principio de la identidad en el tiempo; la ciencia no debía ser más que una prolongación del sentido común.

Bachelard rechaza de plano esta vinculación de la ciencia a la ontología realista y a un sistema racional previo e inmutable. La filosofía de la ciencia —que para él es la filosofía propia, llamada a veces metafísica— no se construye desde unos principios de una razón general e inmutable. «El filósofo cree que la filosofía de las ciencias puede limitarse a los *principios* de las ciencias..., supone que la filosofía de las ciencias tiene por misión enlazar los principios de las ciencias con los principios del pensamiento puro». Mas, para los hombres de ciencia, «la hora de la filosofía suena después del trabajo efectivo, pues conciben la filosofía de las ciencias como un balance de resultados generales del pensamiento científico... Puesto que la ciencia está siempre inconclusa, la filosofía de los científicos será siempre más o menos ecléctica, *abierta* y precaria»[28]. En una palabra, *la ciencia crea la filosofía*, como ha dicho en otra ocasión[29]; es una *reflexión* que debe nacer de la ciencia, y no determinación de la misma por sistemas simples y definitivos de la «especulación dogmática».

Y en su tesis doctoral, *Ensayo sobre el conocimiento aproximativo*, a la ontología simplista de la identidad de Meyerson oponía Bachelard una teoría del conocimiento por *aproximaciones* sucesivas. Lo real, para el sabio (el científico), se constituye mediante rectificaciones, que forman una red de aproximaciones cada vez más precisas. Porque la ciencia no parte de la ignorancia absoluta, sino de un conjunto de errores

[28] *La filosofía del no*, vers. esp. p.7.8.
[29] *La formation de l'esprit scientifique* (París 1938) p.3.

aceptados por el conocimiento común que es preciso rectificar para aproximarse a la verdad. La función de la epistemología, o filosofía de las ciencias, procede por las vías de rectificación y aproximación. Si «la epistemología debe ser tan versátil como la ciencia», es precisamente porque «una ciencia *sin cesar rectificada* en sus principios y en sus materias no puede recibir una designación filosófica unitaria... Hacer del sabio, a la vez, un realista absoluto y un lógico riguroso, conduce a yuxtaponer filosofías generales, inoperantes. No se trata de filosofías del trabajo, sino de filosofías de recopilación, que sólo sirven para caracterizar períodos históricos» [30].

Ahora bien, para Bachelard, la epistemología ha de ser, como la ciencia misma, una filosofía sin cesar rectificada, «que nos muestre en qué condiciones —a la vez subjetivas y objetivas— los principios generales conducen a resultados particulares y a fluctuaciones diversas, y en qué condiciones también resultados particulares sugieren generalizaciones que los completen, *dialécticas que produzcan nuevos principios»* [31].

Como la ciencia se halla en evolución y progreso continuos, así también, para nuestro filósofo, han de evolucionar y modificarse los esquemas y categorías mentales. Su filosofía, «que plantea el conocimiento como una evolución del espíritu, acepta también variaciones respecto a la unidad y perennidad del *yo pienso»*. A esto llama una *filosofía abierta*, la única filosofía que sabe dialectizar sus principios y superarlos. «Cualquier otra filosofía plantea sus principios como intangibles; sus verdades, como totales y acabadas. Cualquier otra filosofía se vanagloria de ser *cerrada»* [32]. Por otra parte, como las ciencias, sobre todo físico-químicas, evolucionan con tal rapidez «y nos sitúan en presencia de diferentes aproximaciones a la verdad», y a partir de ello «la cultura se rectifica incesantemente en sus detalles y en su fundamento», para quedar completa una epistemología debe renunciar a toda «filosofía monodroma» y adherirse a un «polifilosofismo» o una «polifilosofía»; o, como dirá luego, será preciso un pluralismo de filosofías para dar cuenta de nociones fundamentales de la ciencia por su variada complejidad de aspectos [33].

[30] *Le rationalisme appliqué* (París 1949) p.8,9.

[31] *Filosofía del no*, trad. cit., p.9.

[32] *Filosofía del no*, p.10,12.

[33] *Le rationalisme appliqué* p.37 p.7. Cf. *Filosofía del no* p.14: «Para caracterizar la filosofía de las ciencias desembocaremos en un *pluralismo filosófico* capaz de informar los elementos, tan diversos, de la experiencia y de la teoría». Ibid., p.42: «Una sola filosofía

No obstante, Bachelard ha caracterizado su filosofía de la ciencia como un *racionalismo aplicado*. Tal es el título de una de sus obras principales, y sobre tal tipo de racionalismo vuelve constantemente en sus otros escritos. Se trata de racionalizar la experiencia, de informar con principios teóricos de explicación los elementos de *irracionalidad* que aparecen a cada paso en el racionalismo común, porque el nuevo empirismo positivista, como construcción de un conjunto de leyes, no es suficiente; se trata de dar el sentido que asegure la coherencia y el poder de organización racional de las leyes. La meta filosófica del movimiento epistemológico actual «va del racionalismo a la experiencia e interpreta en el sentido de un racionalismo la reciente supremacía de la física matemática». La razón debe ordenar los datos empíricos, y «el fenómeno ordenado es más rico que el fenómeno natural... La ciencia física contemporánea es una construcción racional, elimina la irracionalidad de sus materiales de construcción... La *aplicación* no es una derrota ni un compromiso para el racionalismo científico. Quiere aplicarse. Cuando se aplica mal, se modifica a sí mismo. No por eso niega sus principios, los dialectiza» [34].

Por eso, al comienzo de la obra *El racionalismo aplicado*, traza un esquema de «todas las filosofías del conocimiento científico, que se ordena a partir del racionalismo aplicado», como posición central. En uno de los extremos coloca el idealismo con sus formas más débiles, que son el convencionalismo y el formalismo. Al otro extremo sitúa el realismo y sus formas atenuadas: son el empirismo y el positivismo. Los dos extremos del cuadro constituyen dos tesis esencialmente inactuales, inactivas. «Realismo e idealismo carecen de la *actualidad* que reclama el pensamiento científico». Asimismo son rechazadas las otras concepciones en la medida en que se aproximan a los dos polos opuestos. Así, el formalismo lógico «tiende a no ver en las matemáticas más que un lenguaje y a reducir la teoría a un conjunto de convenciones cómodas, pero arbitrarias. Lleva al idealismo en la medida en que se ve tentado a trasladar estas convenciones a la actividad del suje-

es, pues, insuficiente para dar cuenta de un conocimiento algo preciso. Si se quiere, por consiguiente, plantear exactamente la misma cuestión a propósito de un mismo conocimiento a diferentes espíritus, se verá aumentar extrañamente el pluralismo filosófico de esa noción... Cada filosofía no da más que una banda del espectro nocional, y es necesario agrupar todas las filosofías para poseer el espectro nocional completo de un conocimiento particular».

[34] *Filosofía del no* p.10.

to pensante». Y el positivismo, al fundarse sobre juicios de utilidad, está ya cerca de declinar hacia el pragmatismo y hacia ese amasijo de hechos y cosas que forman el empirismo y realismo. Y la realidad bruta, para Bachelard, es sinónimo de irracionalidad.

«Debemos, pues, instalarnos en la posición central del *racionalismo aplicado,* que se esfuerza por construir para el pensamiento científico». Pero ese racionalismo es conjuntado con el *materialismo.* Tal postura central es llamada «racionalismo aplicado y materialismo técnico». Conjunción que aparece también en la última obra científica de Bachelard, cuyo título es *El materialismo racional.* Se trata de un materialismo activo, técnico, capaz de organizar los elementos y datos de la experiencia en una construcción racional, buscando «el doble ideal de su coherencia teórica y de su precisión racional». «Hemos de mostrar que el *materialismo técnico* no es de ningún modo un realismo filosófico. El materialismo técnico corresponde esencialmente a una realidad transformada, a una realidad rectificada, a una realidad que precisamente ha recibido la marca humana por excelencia, la marca del racionalismo»[35].

Instalada así la filosofía de las ciencias sobre el suelo de un puro materialismo transformado por la razón, la consecuencia directa de tal teoría bachelardiana será *la distinción profunda entre el objeto del conocimiento común y del conocimiento científico.* La ciencia actual rechaza, según nuestro autor, la noción del objeto como un *dato* de experiencia inmediata, tal como la fenomenología de Husserl lo describió; metodología que él critica, y sostiene que ha de ser sustituida por una *fenomenotecnia.* El objeto de la física actual no es ni siquiera un «dato escondido»; es un *resultado.* No se ha de imaginar como lo que está oculto o un modelo reducido del mundo usual de las cosas. «El objeto microfísico es un verdadero *noúmeno* y no una miniatura del objeto común». Puede decirse que el objeto científico es un efecto, un resultado y un *artefacto.* «La física no es una ciencia de *hechos;* es una técnica de *efectos.* Quiere esto decir que el conocimiento de la ciencia no se ha

[35] *Le rationalisme appliqué* p.8; cf. p.4-11; el cuadro en p.5. En *La filosofía del no* (p.38-42) establece, a propósito de las nociones físicas fundamentales de masa y energía, un «perfil epistemológico», o cuadro de los cinco niveles o modos de comprender dichas nociones, según esta serie: realismo ingenuo, empirismo claro y positivista, racionalismo clásico de la mecánica racional, racionalismo completo (relatividad), racionalismo discursivo. El suyo sería este tipo de racionalismo, que es llamado con frecuencia un «superracionalismo».

de explicar por *reducción* al conocimiento común, sino como esencial *producción* del objeto de su conocer[36].

Esta concepción del saber científico desde el estatuto de producción marca una discontinuidad y *ruptura* de la ciencia respecto del conocimiento común. Y sobre los rasgos de tal conocimiento racional como radicalmente distinto del conocimiento usual, vuelve con frecuencia Bachelard en sus escritos, sobre todo en *El racionalismo aplicado* (c.6) y *El materialismo racional* (conclusión). El cometido de la elaboración científica implica un proceso de «noumenización» progresiva y se aproxima a un mero relacionismo. Para que se constituya la racionalidad científica hay que partir de una ruptura que hace aparecer el conocimiento común como una función de resistencia que es preciso vencer. Tal es el sentido del ***nuevo espíritu científico***, que, según Bachelard, surge en la ciencia moderna y obliga al filósofo de la ciencia a rechazar las simplificaciones introducidas por las interpretaciones racionalistas. Y en *La formación del espíritu científico*, que lleva el extraño subtítulo de «Contribución al psicoanálisis del conocimiento objetivo», se dedica a descubrir y psicoanalizar la multitud de errores que se han infiltrado, de modo inconsciente y como resistencias de irracionalidad, en el conocimiento común de los objetos, cuya depuración pone en evidencia la extrema complejidad de lo real.

Filosofía del no.—A pesar de lo llamativo del título, esta obra se enmarca en la misma línea de los escritos de Bachelard y abunda en las mismas ideas. Por su especial interés, vale la pena dedicarle breve recensión.

Bachelard parte del hecho de que el pensamiento científico se halla en constante evolución y progreso. Esto significa que la estructura de nuestro espiritu y sus categorías habrán de seguir los mismos cambios y evolución; no será un espíritu constituido, provisto de todas las categorías necesarias para comprender lo real. El conocimiento precientífico es una trama de errores positivos, los cuales han de destruirse por la ciencia. «El espíritu científico sólo puede constituirse destruyendo el espíritu no científico»; por eso los progresos de la ciencia contemporánea «determinaron transformaciones hasta en los mismos principios del conocimiento»[37].

[36] *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (Paris 1951) p.24 86-87 96, etc.
[37] *La filosofía del no*, vers. cit., p.11.

«Sólo hay un medio de hacer avanzar la ciencia, y es contradiciendo la ciencia ya constituida, que es como cambiar su constitución»[38]. Tal es el sentido de la *filosofía del no* como caracterización de la filosofía científica. No implica mero negativismo; «no es una actitud de negación, sino de conciliación». Los argumentos para un no-realismo, no-materialismo, no-kantismo, en una noción tan contradictoria para la ciencia moderna como la de sustancia, expresan un campo epistemológico intermedio entre los dos polos opuestos del realismo y kantismo clásicos en esa noción de sustancia, que ha de ser «una categoría *abierta*, capaz de reunir todos los matices de la filosofía química contemporánea». Y así en los otros principios de la razón ortodoxa, «que ha de ser dialectizada a través de paradojas». Esto significa «*dialectizar* el pensamiento», crear una filosofía *abierta*, flexible a todas las modificaciones que la ciencia descubre en la complejidad de los fenómenos[39].

Dicho principio de filosofía del no o de la contradicción lo va aplicando Bachelard a la evolución de los conceptos fundamentales de la ciencia. Así, la noción física de la *masa*, que ha pasado por las cuatro filosofías antecedentes del realismo ingenuo, del empirismo positivista, del racionalismo clásico newtoniano y del racionalismo relativista einsteiniano hasta su nueva interpretación superracionalista. «Antes de Newton se estudiaba la masa en su *ser*, como cantidad de materia. Después de Newton se la estudia en un *devenir* de los fenómenos, como coeficiente de devenir..., es la necesidad de comprender el devenir lo que racionaliza el realismo del ser»[40]. Y la última interpretación en la mecánica de Dirac es la de *masa y energía negativas*, culminando así la dialéctica de estas nociones.

Bachelard aplica especialmente esta dialética al problema de la *sustancia*. La química clásica era eminentemente sustancialista. Trabajaba sobre sustancias como cuerpos sólidos de la naturaleza, las enumeraba, describía sus propiedades, sus combinaciones y reacciones. Pero la química posterior a Lavoisier es enteramente no-sustancialista; ha abandonado el concepto de sustancia, disuelta ya en un haz de átomos; éstos, en puro dinamismo de protones, electrones, fotones, *spins* y, al final, corpúsculos-ondas. Ultimamente, y según el

38 Ibid., p.30.
39 Ibid., p.16-17.
40 Ibid., p.26.

principio de indeterminación sustancial de Heisenberg, «resulta natural una filosofía que acepta la concepción *enteramente operatoria* de la categoría de sustancia»; sería una *noción de operación,* transformada «en objeto de operaciones difíciles de precisar»[41]. Asimismo, esta filosofía del no-sustancialismo dialectiza insensiblemente la categoría de unidad y, por ende, de la individualidad, que tendrían un «carácter relativo»[42].

En el mismo sentido aplica Bachelard tal filosofía del no al concepto del espacio. La intuición natural del espacio se resuelve en conexiones físico-matemáticas, que dialectizan y hacen desaparecer «uno por uno todos los elementos de la intuición»[43]. Y, por fin, el nuevo pensamiento científico conduce a una «lógica no-aristotélica», ya que la lógica clásica de Aristóteles está fundada sobre la identidad de las cosas en el espacio. Pero «el espacio de la intuición ordinaria donde se encuentran los objetos no es más que degeneración del espacio funcional donde se producen los fenómenos. Mas la *ciencia contemporánea quiere conocer fenómenos y no cosas. De ningún modo es cosista. La cosa es solamente un fenómeno que ha sido inmovilizado»*[44].

En conclusión, la nueva filosofía de la ciencia de Bachelard representa una innovación radical respecto de la epistemología francesa de los autores precedentes, ya que termina, a través de su dialectización de la filosofía del no, en el simple fenomenismo, similar al del positivismo lógico y la filosofía analítica. En esto desemboca su decantado racionalismo aplicado o superracionalismo, pues racionalizar acaba por significar en él «noumenizar», ir depurando el conocimiento científico de todos los elementos de realidad del conocer natural. Tal es, para él, la meta de ese progreso de la filosofía de las ciencias[45]. Sin embargo, Bachelard ha sabido revestir su radical concepción de la filosofía científica de un ropaje de literatura racionalista que hace su pensamiento fluctuante y en cierto modo evanescente en medio de difusas especulaciones científicas e imágenes simbolistas.

[41] Ibid., p.64 69.
[42] Ibid., p.75.
[43] Ibid., p.87.
[44] Ibid., p.91-92. Ibid., p.60: «El realismo en química es una verdad de primera aproximación; pero, en segunda aproximación, es *una ilusión*». El conocimiento de «primera aproximación» es el conocimiento común; el de «segunda aproximación» es el de la ciencia.
[45] Ibid., p.43: «Todo progreso de las ciencias se realiza en el sentido de un racionalismo creciente, eliminando, respecto de *todas las nociones*, el realismo inicial».

FERNANDO GONSETH, conocido pensador suizo, matemático y filósofo de las ciencias, cabe ser incluido aquí por sus relaciones con Bachelard y afinidad de pensamiento metódico.

Nació en Jonvilier (cantón de Berna) en 1890. Fue primero profesor en la Universidad de Zurich (1920) y, en 1921, ordinario en la de Berna, pasando desde 1929 a profesor en la Escuela Politécnica de Zurich. Sus escritos pertenecen al campo de las ciencias matemática y lógica, y sobre todo de filosofía científica, siendo los principales: *Les fondements des mathématiques* (París 1926), *Les mathématiques et la réalité* (París 1936), *Qu'est-ce la logique?* (1937), *Philosophie mathématique* (1939), *La géométrie et le problème de l'espace*, 6 fasc., el 4.º: *La synthèse dialectique* (Neuchâtel 1945-1958); *Les sciences et la philosophie* (Neuchâtel 1950), *Études de la philosophie des sciences* (París 1950) y *Le problème du temps. Essai sur la méthodologie de la recherche* (París 1964), donde extiende ya al terreno de la física el análisis instituido para el campo matématico[46].

Dialéctica e idoneismo.—En 1947 fundó Gonseth, junto con Bachelard y su colega en Zurich, el lógico y matemático P. BERNAYS, la revista *Dialectica*, cuyo título se inspira en su concepción del desarrollo y las relaciones entre las ciencias y la filosofía, que tienen para él un ritmo dialéctico. La revista fue el centro y portavoz de esa nueva concepción de la dialéctica que los tres con otros colaboradores desarrollaron, constituyendo el movimiento llamado Escuela filosófica de Zurich, de la cual Gonseth fue el animador. Se trata de una noción muy amplia de la dialéctica, concebida no como sistema cerrado predeterminante de lo real y de los conceptos al modo de Hegel, sino como un método de reunión y reconciliación de los opuestos que se ha dado en filosofía anterior bajo las formas de racionalismo e irracionalismo. En el pensamiento moderno, esta dialéctica ocupa una posición mediadora entre los extremos opuestos del puro empirismo y el puro racionalismo, tratando de conciliar los aspectos complementarios y aun opuestos de la realidad. Intenta mediar entre las exigencias de la ontología de las esencias y las planteadas por el análisis de lo concreto existente, o entre los postulados del formalismo y las evidencias de los principios. Cada una de esas tesis es considerada como un «momento» en un proceso dialéctico en principio inacabable, pues la dialéctica implica el reconocimiento del saber como un «sistema abierto». La ciencia dialéctica no es una ciencia acabada, sino una ciencia viva y en continuo hacerse, dispuesta siempre a rectificarse a sí misma y que elude tanto la normativa inflexible de un *a priori* eidético como la disolución completa en

[46] **Bibliografía.**—VARIOS, *Études de philosophie des sciences*. Homenaje a F. Gonseth en su 60.º aniversario (Neuchâtel 1950); E. DUMAS, *La philosophie idonéiste de F. Gonseth* (Montréal 1955); VARIOS, *Hommage à F. Gonseth*: Dialectica (1960) p.105-276; ibid. (1961) p.297-318; M. GEX, *Éléments de phil. de sciences. Appendice: La méthodologie dialectique selon F. Gonseth (idonéisme)* (Neuchâtel 1964).

un empirismo radical. La dialéctica de la ciencia no es ni cerrada ni inmutable; se encuentra en constante rehacerse.

Esta dialéctica supone el *idoneísmo* como fundamento, que es el núcleo de la concepción de la filosofía de la ciencia a que ha llegado nuestro autor a través de un examen histórico-crítico de las doctrinas lógicas y matemáticas del pensamiento actual. Su dialéctica idoneísta sostiene que las estructuras lógicas de la ciencia no se inspiran sobre principios absolutos, sino sobre principios perennemente revisables y siempre más convenientes o «idóneos» para la organización de la experiencia. Las verdades elementales pueden cambiar, permaneciendo a salvo la identidad de las reglas lógicas. Gonseth se inspira para su idoneísmo en la obra *Problemi della scienza* (Bolonia 1906), del lógico italiano FEDERICO ENRIQUES (1871-1946), que distinguía netamente lógica formal y lógica aplicada y entendía los principios de la lógica como *condiciones*, en ausencia de las cuales no podía ejercitarse el proceso lógico. La ciencia es un proceso de aproximaciones nunca cerrado, sino cada vez más vasto y más preciso; su «racionalismo experimental» pretende concluir la lucha entre racionalismo y empirismo y adecuarse al proceso en espiral de la ciencia.

Gonseth condensaba, pues, su dialéctica idoneísta en los supuestos de que todas las verdades son revisables y de que el conocimiento científico no debe constituirse a partir de posiciones normativas inmutables, sino que debe reorganizarse a partir de la experiencia hasta la reinterpretación de los datos inmediatos[47]. No es extraño que Bachelard declarara que su doctrina era afín al «racionalismo flexible y dinámico» de Gonseth. El idoneísmo ha marcado una dirección especial en el pensamiento lógico contemporáneo.

Bajo el impulso de Bachelard han surgido en Francia otros numerosos teóricos de la filosofía de las ciencias que tratan de extraer sus teorizaciones de la misma historia de las ciencias. Mencionemos algunas figuras importantes.

JUAN CAVAILLÈS (1903-1944), profundo matemático, nació en Saint Maixent y estudió en la Escuela Normal con Brunschvicg, pasando luego a ampliar sus estudios en las universidades alemanas. Conseguido el doctorado, fue primero encargado de curso en Es-

[47] F. GONSETH, *Philosophie mathématique* (Paris 1939) p.38: «He aquí los dos principios esenciales de la dialéctica practicada por el autor (de la dialéctica idoneísta): *a)* En principio, toda verdad es sumaria; toda idea, devenir; toda posición, revisable. *b)* El conocimiento objetivo y la dialéctica correspondiente no se constituyen por una organización a partir de posiciones normativas inmutables, sino por una reorganización a partir de la experiencia, llegando hasta la reinterpretación de los datos inmediatos. Tomados como dos postulados a observar, los dos principios son capaces de inclinar las dialécticas tradicionales hacia un nuevo arbitraje».

En dos encuentros tenidos en Roma, Gonseth trató de confrontar su filosofía «abierta» con la filosofía neoescolástica; estas discusiones fueron recogidas en F. GONSETH, *Philosophie néo-scholastique et philosophie ouverte* (Paris 1954), y F. GONSETH, *Filosofia aperta e filosofia neoscolastica:* Civ. catt. (1954) IV p.397-407; ID., *Scienza e metodologia* (Roma 1962).

trasburgo, y desde 1941 profesor en la Sorbona. Fue gran admirador de la cultura alemana y contribuyó también a dar a conocer en Alemania los resultados conseguidos en el extranjero en el campo de la filosofía matemática. Aparte de alguna colaboración (como la edición francesa del *Briefwechsel* entre Cantor y Dedekind, 1937), publicó *Méthode axiomatique et formalisme* (París 1937), *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* (1938) y *La pensée mathématique*: Bull. Soc. Philos. (1938); aparecieron póstumos los escritos *Sur la logique et la théorie de la science* (París 1947) y *Transfini et continu* (1947). Su fulgurante porvenir científico fue tronchado en plena madurez, siendo fusilado por los nazis en Arras.

Cavaillès consagra sus esfuerzos a la construcción de una epistemología matemática, la cual ha de elaborarse al contacto del razonamiento filosófico y de la historia de las ciencias. En el *Método axiomático y formalismo* y en *La formación de la teoría de los conjuntos* plantea los problemas y antinomias que parecían comprometer la solidez del edificio de las matemáticas y conducirle a una situación de crisis. De una parte, la búsqueda de axiomatizaciones que garanticen la seguridad de las teorías y justifiquen los procedimientos intuitivos; de otra parte, los análisis filosóficos correspondientes a las soluciones doctrinales del logicismo, del formalismo y del intuicionismo. En cualquier caso, «el problema de la teoría de los conjuntos llega a ser el problema del fundamento de las matemáticas». El estudio histórico de la formación de esa teoría muestra que tal fundamentación no es el resultado de una operación absoluta y definitiva. «Las consideraciones pragmáticas del matemático militante tienen la última palabra»[48]. Es preciso situarse en el interior del trabajo matemático, dilucidar su historia, para determinar la elección entre las posiciones logicista, formalista e intuicionista. Dada la historicidad de las matemáticas, la función de la epistemología se ha de definir en correlación con la historia matemática. «Las matemáticas son un devenir. Todo lo que podemos hacer es tratar de comprenderlas históricamente, es decir, hallar algunas características de este devenir, para situarlas entre otras actividades intelectuales». Y en seguida aparecen las características de autonomía e imprevisibilidad. Los objetos matemáticos son irreductibles a otras nociones anteriores, pues son dados en el acto que les muestra. No constituyen un mundo que podamos describir. «Todo lo que pensamos sobre ellos son las reglas de razonamiento que exigen los problemas planteados», y que obligan a situar de nuevo otros objetos o a transformar la definición de los objetos primeros[49].

[48] *La formation de la théorie abstraite des ensembles* (París 1938), ed. 1962, p.159 164.

Bibliografía.—H. MOUGIN, *J. Cavaillès*: La Pensée (1945) n.4 p.70-83; D. DUBARLE, *Le dernier écrit phil. de J. Cavaillès*: Rev. Mét. Mor. (1948) p.225-247; G. FERRIÈRES, *J. Cavaillès, philosophe et combattant* (París 1950); R. CAMPBELL, *Essai sur la philosophie des mathématiques selon J. Cavaillès*: Critique (1952, 1953).

[49] *La pensée mathématique* (París 1939) p.7-8 12-13.

Cavaillès sostiene que «la actividad matemática es una actividad experimental», pero muy especial y distinta de la experiencia física. Cada experiencia se profundiza por sí misma, sin subordinación a otras experiencias. Ningún sistema inteligible previo garantiza el trabajo del matemático. Es preciso seguir el desarrollo efectivo de la conciencia matemática desde su origen, ya que todo objeto abstracto resulta de una señal sobre otra señal y, en definitiva, «de una señal sobre lo sensible primitivo». Por eso «no existe definición ni justificación de los objetos matemáticos que no sean las propias matemáticas»[50]. No podemos dar razón del origen de las matemáticas más que desarrollando todas las matemáticas; en este desarrollo «aparecerán nuevas nociones, y no sólo se engendran las matemáticas hasta nuestros días, sino las exigencias del desarrollo y los problemas no resueltos que provocan sus transformaciones actuales»[51].

En la obra *Sobre la lógica y la teoría de la ciencia* estudia histórica y teóricamente los problemas filosóficos provocados por el desarrollo de la lógica contemporánea. De nuevo la exigencia de autonomía de la ciencia es el hilo conductor que permite juzgar las teorías de la ciencia proporcionadas por la historia de la filosofía y de la ciencia, desde Kant a Husserl. Cavaillès subraya la importancia de Bolzano, de quien toma la idea de someter a crítica «el ser mismo de la ciencia». La teoría de la ciencia, que excluye por principio toda intervención que provenga del exterior, no puede realizarse sin que primero se constituya una analítica, o teoría pura de los encadenamientos racionales, y una ontología, o teoría de los objetos. A la vez somete a análisis crítico la fenomenología de Husserl, aún no conocida en Francia, rechazando su doctrina de la conciencia trascendental, que reduce a subjetividad absoluta todo conocimiento. «No es una filosofía de la conciencia, sino una filosofía del concepto, la que puede proporcionar una doctrina de la conciencia. La necesidad generatriz no es la de una actividad, sino la de una dialéctica». Y en *Transfini et continu* examina el problema crucial de la filosofía matemática, resaltando la insuficiencia del logicismo y del intuicionismo: la intuición es ineliminable, pero se desarrolla paralelamente a los conceptos.

Cavaillès ha planteado, pues, con agudas y originales reflexiones, los problemas de la filosofía de las ciencias en una dirección no divergente de la influencia de Bachelard, aunque con personal independencia, sin que por su inesperada muerte haya tenido tiempo a una maduración de sus ideas.

ALEJANDRO KOYRÉ (1892-1964) figura también en este grupo de teóricos franceses de las ciencias. Nacido en Rusia, se trasladó muy joven a París, estudiando durante algún tiempo en Gotinga. Fue profesor en la Escuela Práctica de Estudios Superiores en París y pasó frecuentes temporadas como miembro invitado en un institu-

[50] *Méthode mathématique et formalisme* (París 1937) p.177-179.

[51] *La pensée mathématique* p.12.

to de Princeton. De su estancia en Alemania recibió la influencia de Husserl, y publicó algunos trabajos sobre fenomenología, por lo que ha sido recensionado entre los adheridos al movimiento fenomenológico. Se distinguió asimismo, como creyente sincero, por sus estudios sobre la idea de Dios en San Anselmo (1923), sobre las pruebas de la existencia de Dios en Descartes (1923), sobre la mística de Böhme (1929), sobre Platón (1945) y sobre los espirituales del siglo XVI alemán (1955). Pero es más conocido por su producción en el campo de la historia y la teoría de las ciencias, en que publicó *Études Galiléennes* (París 1939), *Du Monde clos à l'Universe infini* (París 1962, versión del original inglés, 1957), *La révolution astronomique* (1961), *Études d'histoire de la pensée scientifique* (1966) y *Études newtoniennes* (1968).

Koyré mantiene, en la línea de Bachelard y Cavaillès, que una filosofía de la ciencia debe elaborarse desde la perspectiva de la historia de las ciencias y en estrecho enlace con su evolución y mutaciones, dada la esencial historicidad del saber científico. Se apoya en Meyerson y Duhem para establecer la idea de una continuidad e identidad entre el sentido común y los procedimientos constitutivos de la ciencia; por ello es opuesto a cualquier reduccionismo de la explicación científica, según el cual la teoría sería concebida como una simple representación cómoda, sin valor de verdad intrínseca. Pero a la vez se acerca a la concepción bachelardiana de una discontinuidad histórica, de la «mutación intelectual», que constituye la nueva ciencia elaborada por Galileo. «La revolución galileana y cartesiana, que, a pesar de todo, es una revolución, había sido preparada por un prolongado esfuerzo del pensamiento». Hemos vivido dos o tres crisis profundas de nuestra manera de pensar: «La crisis de los fundamentos» y «el eclipse de los absolutos» matemáticos —la revolución relativista, la revolución cuántica—, lo que supone que la teoría verdadera nace de una *ruptura* con una teoría anterior reconocida como falsa. «Las ciencias, hablando en general, derivan siempre de teorías falsas. Pero la posesión de una teoría, aunque falsa, constituye un enorme progreso respecto del estado preteórico»[52].

GEORGES CANGUILHEM, médico, filósofo e historiador de las ciencias, es en la actualidad seguidor fiel de Bachelard, a quien sucedió en la dirección del Instituto de Historia de las Ciencias y de las Técnicas. Ha publicado un *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* (París 1943), *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles* (1955), *La connaissance de la vie* (1955) y *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (1968), que contiene una síntesis organizada del conjunto epistemológico.

Canguilhem ha aplicado el racionalismo de Bachelard al campo de la biología, tratando de construir una filosofía biológica de acuerdo con esta concepción. Este racionalismo aplicado a la biología es también un materialismo racional. «Definir la vida como un

[52] A. KOYRÉ, *Études d'histoire de la pensée scientifique* (París 1966) p.4 101 176.

sentido inscrito en la materia, es admitir la existencia de un *a priori* objetivo, de un *a priori* propiamente material»[53]. Su filosofía de la ciencia biológica se centra en destacar la especificidad de la vida y en la comprensión de la relación singular del conocimiento de la vida con su objeto, que es este hecho fundamental. «La inteligencia no puede aplicarse a la vida más que reconociendo la originalidad de la vida». Nuestro autor insiste en revalorizar el papel histórico del *vitalismo,* que al mismo tiempo plantea el problema de la racionalidad, propia de la biología. Ser vitalista equivale a afirmar, frente a toda reducción del ser vivo a lo que él no es, que el ser vivo en cuanto tal es objeto de una ciencia. Esta racionalidad vitalista está distante por igual de las explicaciones causales tanto del mecanicismo como del principio animista. «El vitalismo es el rechazo de dos interpretaciones metafísicas de las causas de los fenómenos orgánicos, el animismo y el mecanicismo»[54].

Por lo demás, nuestro autor ha insistido en esta corriente bachelardiana de conexión interna de la historia de las ciencias con su teoría epistemológica y en la esencial evolución de tal filosofía de la ciencia según las mutaciones y cambios de conceptos que la ciencia plantea en su devenir específico. Así, «la biología contemporánea ha cesado de utilizar el lenguaje y los conceptos de la mecánica, de la física y química clásica, y se sirve ahora de la teoría del lenguaje y de las comunicaciones: mensaje, información, programa, código, instrucción, decodificación: tales son los nuevos conceptos del conocimiento de la vida»[55].

Otros pensadores de las jóvenes generaciones prosiguen cultivando la filosofía de las ciencias en esta línea de la racionalización, sobre todo matemática. Pueden citarse ROBERT BLANCHÉ, JULES VUILLEMIN, RENÉ TATON, SUZANNE BACHELARD, J. T. DESANTI, el biógrafo de Bachelard F. DAGOGNET y otros, todos los cuales han publicado diversas obras sobre temas epistemológicos. Pero ya diversos otros teóricos galos se van pasando a la nueva corriente del formalismo lógico o bien al estructuralismo.

FILOSOFÍA DE LA CIENCIA DE LOS CIENTÍFICOS

Esta escuela francesa ha sido una de las primeras en profundizar sobre la nueva disciplina epistemológica y la que ha dado la pauta en muchos aspectos. Pero no es la corriente única.

[53] G. CANGUILHEM, *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (Paris 1968) p.136 364.
[54] *La connaissance de la vie* (Paris 1955) p.13.
[55] *Études d'histoire et de philosophie des sciences* p.136.

1) La tendencia más numerosa de filósofos de las ciencias es la que marcha por los cauces del positivismo y empirismo radicales con la negación de todo supuesto ontológico y metafísico. Se trata de la corriente angloamericana de la filosofía analítica, que se ha extendido por todas partes junto con las corrientes del positivismo lógico y lógica matemática y lingüística. Para estos pensadores, la filosofía de las ciencias sería la única filosofía que se construye sobre los resultados de la ciencia positiva, basada en los hechos empíricos, y establece la reducción de las leyes matemáticas que rigen los fenómenos a simples enunciados lógicos, a la estructuración axiomática y reglas funcionales de los mismos, mediante los cuales conocemos sólo los hechos de experiencia. De esta corriente y sus distintas derivaciones y fluctuaciones se ha de hablar en los capítulos siguientes.

Otra concepción bastante común es la que recoge y hace suya el sabio expositor de la historia de las ciencias W. C. Dampier. Según este autor, la teoría epistemológica, fundada sobre los descubrimientos de la ciencia actual, concluye que nuestro conocimiento del mundo externo no descubre «ninguna supuesta entidad, sino símbolos» que sólo corresponden a ciertos elementos cognoscitivos. «Así llegamos a un subjetivismo selectivo, en el que las leyes y las constantes de la naturaleza son plenamente subjetivas»[56].

Como esta ciencia, en gran medida subjetiva, constituye todo el conocimiento que alcanzamos de la realidad, por ello mismo invalida toda metafísica trascendente de las doctrinas religiosas. «La ciencia tiene que admitir la validez psicológica de la experiencia religiosa». Pero es una experiencia subjetiva, fundada en el sentimiento, en una experiencia directa de la persona religiosa con la divinidad, que le inspira esas afecciones íntimas de comunión, de respeto y adoración. «Ni es necesario ni posible definir lo que significa Dios». Menos aún tendrán valor cognoscitivo, sino de simples símbolos, los dogmas religiosos de criaturas angélicas, de cielo e infierno y otros[57].

2) Pero ésta no es, ni mucho menos, la concepción legítima de los resultados de la ciencia ni la posición común de

[56] William Cecil Dampier, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía y la religión* (Cambridge 1929), vers. esp. (Madrid 1972) p.516-517; cf. c.12 p.480-526. Recogemos esta interpretación de la filosofía de las ciencias porque ahora en esta traducción es bastante leída en nuestro país.

[57] Ibid., p.520-521.

los científicos. Una filosofía de la ciencia tiene por fuerza que estar limitada a los propios métodos científicos y atenerse a los resultados dados por la ciencia, sin invadir el campo de la propia filosofía o especulación racional de las realidades últimas, como lo hacen los científicos improvisados filósofos, o al contrario. Y el método científico se restringe al campo de las realidades observables y sus propiedades. Sobre ellas actúa con sus *operaciones de medida* tanto para la determinación de sus dimensiones físicas como de sus magnitudes físico-químicas de masa, velocidad, energía, temperatura, carga elétrica. La finalidad fundamental de tal metodología en la observación de los fenómenos es expresar el resultado de las mismas de modo preciso y objetivo, que sea verificable por cualquier otro observador. Para ello se vale de la expresión matemática de los experimentos realizados con ayuda de los instrumentos físicos. Así llega a la inducción de las leyes que rigen los hechos reales mediante hipótesis que han de ser luego confirmadas por la experiencia; y a las *definiciones operativas*, que en fórmulas matemáticas expresan operaciones sin duda posibles, aunque no prácticamente realizables. En todo caso, el método operativo implica el rechazo de todo racionalismo puro de tipo platónico, cartesiano o idealista que pretenda deducir el conocimiento de lo real de supuestos apriórícos o ideas preconcebidas impuestas con independencia del conocimiento experimental de los hechos físicos.

La metodología científica moderna exige, pues, ser encuadrada en una forma de *realismo moderado* y de *racionalismo experimentalista* en que el conocimiento científico sea concebido como una progresiva y siempre imperfecta aproximación a la realidad y como una elaboración conceptual del dato, parcialmente convencional, pero nunca arbitraria, sino continuamente condicionada por el experimento y la necesidad lógica de la no contradicción, sin que nunca reclame cambios de categorías y esquemas mentales. De igual suerte, la aplicación del método científico a la biología no ha de resolver el problema, de constante discusión para filósofos y científicos, entre el materialismo mecanicista y el vitalismo, y menos el problema de una antropología espiritualista. Lo que no es objeto de indagación experimental desborda el objeto de la biología como ciencia.

De estos supuestos metódicos se debe ya inferir que el científico como tal habrá de limitarse al estudio experimental de la realidad física del mundo. Su filosofía de la ciencia ela-

bora la estructura y metodología de cada una de las ciencias, la teoría del conocimiento científico, y tratará de reunir los resultados de las distintas ciencias en una síntesis general que ofrezca la imagen o concepción física del universo. Pero está fuera de su cometido construir una teoría general del conocimiento o una explicación última del universo aun en el plano de la filosofía de la naturaleza. El materialismo, el positivismo y empirismo radicales son de este tipo de explicaciones últimas y metafísicas, aunque en sentido negativo; y el idealismo, asimismo, en el polo opuesto. Ninguna de estas filosofías puede imponerse en nombre de la ciencia. Ni la ciencia misma se ha de erigir en explicación absoluta, incidiendo en un falaz cienticismo.

El hombre de ciencia puede ser también filósofo, pero su sistema no podrá proclamarlo como resultado de sus descubrimientos científicos. La ciencia, además, deberá ser realista, porque trata de un conocimiento más o menos aproximativo de la realidad del mundo exterior, siquiera sea bajo la expresión simbólica de ecuaciones matemáticas. Por eso el idealismo representa una metafísica racionalista en contradicción con la verdadera ciencia. Esa realidad que la ciencia investiga está *abierta* a un sentido de la trascendencia, que la auténtica filosofía descubre por la vía del racionalismo causal. De ahí que se dan numerosos pensadores teístas y católicos que aceptan todos los resultados de la ciencia y contribuyen en gran escala a su desarrollo, los cuales encuentran plena armonización y aun estímulo en los datos de la más avanzada ciencia para su metafísica trascendente de un Dios creador del mundo.

3) Quizá sea oportuna una superficial mención de algunos representantes más significativos de la ciencia actual para mostrar su auténtico espíritu científico y su actitud de atenerse rigurosamente a los métodos y realidades de la ciencia, siendo escasos los que se dieron a interpretaciones filosóficas de sus resultados.

NIELS BOHR (1885-1962), el genial físico y matemático danés, discípulo en Inglaterra de Thomson y Rutherford, llegó muy pronto en su patria a perfeccionar el modelo atómico de éste (1913), aplicando la teoría de los cuantos de Planck para explicar el fenómeno de la irradiación y absorción de energía mediante los saltos de los electrones a órbitas exteriores o más internas sobre la base de un múltiplo de cuantos. Sus fórmulas matemáticas, en contradicción con las leyes clásicas del electromagnetismo, constituyeron una etapa

crucial en la enunciación de la mecánica ondulatoria. En su dilatada carrera científica elaboró diversas teorías de carácter epistemológico, como el «principio de correspondencia», que le llevó a abandonar el determinismo de las leyes físicas, en un principio sostenido, y sustituirlo por la noción de incertidumbre y de probabilidad estadística para los fenómenos microfísicos.

Su otro «principio de complementariedad», que defendió con vigor desde 1927, presenta ya una teoría cognoscitiva con fuerte dosis de subjetivismo. Los datos obtenidos por la ciencia no ofrecen una representación objetiva de la realidad, pues en cada uno de ellos hay un aspecto objetivo y otro elemento subjetivo. Las distintas imágenes del objeto deben considerarse *complementarias* en el sentido de que sólo la totalidad de los fenómenos aporta la posibilidad de una información sobre los objetos. Así se resuelve la contradicción relativa a las propiedades corpusculares y ondulatorias de electrones y fotones, en que cada una de las imágenes contrastantes corresponde a un aspecto esencial de los datos experimentales. Esta complementariedad invade todo el campo de los fenómenos.

Por estas vías llegó Bohr a una filosofía de tipo fenomenista, defendida también por sus discípulos de la Escuela de Copenhague, en contraste con la interpretación «realista» de la nueva física de parte de Planck, Einstein y otros. Tal concepción aparece coherente con su agnosticismo en materia religiosa. Según expone Heisenberg, le «resultaba extraña la idea de un Dios personal» y tampoco creía en la existencia del alma inmortal. Las doctrinas religiosas no tienen valor científico ni, por tanto, responden a una objetividad o a los criterios de verdad propios de la ciencia. El lenguaje religioso está hecho de símbolos y metáforas, en un nivel similar al lenguaje poético. Sin embargo, la religión merece toda consideración y respeto; brota del sentimiento subjetivo, se halla en relación complementaria con la reflexión crítica de sus contenidos y depende de la decisión personal a favor de la estructura espiritual de la misma, siendo esta fe un firme apoyo que dirige el obrar humano en sus dificultades [58].

MAX PLANCK (1858-1947), el insigne físico alemán de máxima resonancia científica, formuló ya en 1900 su famosa teoría de los *quanta*, según la cual toda radiación de energía emitida o absorbida por los cuerpos en dependencia de la frecuencia de oscilaciones de los electrones se verifica de un modo discontinuo, por saltos de energía que son múltiplos enteros de una cantidad mínima o gránulo elemental, que es el *quantum* de energía. La teoría, que parece confirmada en 1905 por Einstein para los fotones o gránulos de luz, fue extendida en 1912 por Planck a todas las formas de energía y aplicada por Bohr a la constitución de los movimientos orbitales de

[58] W. HEISENBERG, *Diálogos sobre la física atómica* (Munich 1969), vers. esp. (BAC, Madrid 1972), c.7 p.109-111. Estas ideas filosóficas de Niels Bohr, expuestas en diversos escritos, se hallan parcialmente recogidas en su obra *Atomphysik und menschliche Erkenntnis* (Brunswick 1958).

los electrones en el átomo y sus radiaciones de energía. El mismo Planck afirma en su *Autobiografía* (p.28) que «la introducción del cuanto de acción abría una nueva era de la ciencia», anunciaba una «revolución» en las concepciones de la física. Todo el desarrollo posterior de esta ciencia va ya inspirado en la «mecánica cuántica» y dirigida por ella.

Pero, aparte de sus obras de investigación científica, Planck dedicó un interés especial con un buen número de trabajos a los problemas metodológicos e implicaciones filosóficas de la nueva física sobre el significado y límites de la ciencia exacta. Si bien su teoría innovadora aportó (junto con las de Einstein) las sugestiones más eficaces para las tendencias actuales orientadas en sentido «operativista» y del formalismo neopositivista, no obstante Max Planck se opuso, por su parte, a tales interpretaciones de los resultados de la ciencia, defendiendo siempre una concepción «realista» del mundo externo, como realidad independiente de la sucesión de impresiones que recibimos en torno a él. Criticó duramente las concepciones positivistas de la ciencia por cuanto ponen en peligro la realidad del mundo. El cometido de la imagen física del mundo es el de establecer un nexo lo más estrecho posible entre el mundo conceptual y el mundo de las experiencias sensibles, de tal modo que el mundo «fenomenológico» reconstruido por la ciencia se avecine siempre más al ontológico mundo «real». Y mantuvo, asimismo, el determinismo causal en el campo de las ciencias físicas. Si bien reconoce que el principio de indeterminación de Heisenberg (consecuencia de la introducción del cuanto de acción) no permite afirmar una estructura rígidamente causal del mundo microfísico ni la previsión cierta de sus eventos, sin embargo esta estructura causal no puede ser excluida, sobre todo si se tiene en cuenta que la existencia de un Intelecto divino puede eliminar todos los límites de las previsiones a que está ligado el entendimiento humano. Max Planck mantuvo siempre su vinculación a la fe y religión cristiana, que había guiado, dice, las investigaciones de los grandes físicos —Kepler, Galileo y Newton— y su convicción de un orden racional del mundo. Y en el dilema entre la determinación causal y la libertad humana sostiene que, «desde el punto de vista externo y objetivo, la voluntad está ligada causalmente, mas en el plano interno y subjetivo la voluntad es libre»[59].

[59] MAX PLANCK, *Kausalgesetz und Willensfreiheit* (Leipzig 1923); *Das Weltbild der neuen Physik* (1929); *Positivismus und reale Aussenwelt* (1931); *Wege zur physikalischen Erkenntnis* (1933); *Vom Wesen der Willensfreiheit* (1936); *Determinismus oder Indeterminismus?* (1933); *Religion und Naturwissenschaft* (1938); *Wissenschaftliche Autobiographie* (1948), trad. ital. *Autobiografia scientifica e ultimi saggi* (Turin 1956). Una colección de sus ensayos con introducción biográfica en F. SELVAGGI, *Scienza, filosofia e religione* (Milán 1965). El pensamiento metodológico y filosófico de M. Planck se halla disperso en esos trabajos y en cierto modo condensado en su *Autobiografía científica*. Véase J. M. OTERO NAVASCUÉS, *M. Planck en su vida y en su obra:* Arbor (1959 n.4 p.169-192; H. VOGEL, *Zum philosophischen Wirken M. Plancks. Seine Kritik an Positivismus* (Berlín 1961); H. HARTMANN, *M. Planck als Mensch und Denker* (Francfort 1964); H. KRETZSCHMAR, *M. Planck als Philosoph* (Munich 1967); W. HEISENBERG, *Diálogos sobre la física atómica*, vers. cit. p.103-107.

LUIS DE BROGLIE, nacido en 1892, marca otro hito fundamental en el progreso de la ciencia física. Ya en su tesis doctoral *Recherches sur la théorie des quanta* (París 1924), y en memorias siguientes expuso su genial teoría ondulatoria de la materia como consecuencia de la doctrina cuántica. A cada corpúsculo, sea de luz, sea de otras emisiones de partículas, va asociado un campo ondulatorio, y todo movimiento de corpúsculo material lleva consigo la propagación de una onda, y viceversa, según el principio de complementariedad. Así se resolvían las propiedades contrarias, materiales y ondulatorias, de los electrones en la síntesis de corpúsculo-onda; la materia puede resolverse en movimientos ondulatorios similares a las radiaciones electromagnéticas y ópticas, y la energía ondulatoria, a su vez, absorberse en corpúsculos materiales. De ahí que la mecánica clásica no sería válida para el mundo microfísico, en que es sustituida por la nueva mecánica cuántica y ondulatoria, desarrollada por otros numerosos científicos según la descripción matemática del cálculo de probabilidades.

De Broglie aceptó en un principio este método estadístico en la física atómica. Pero en las obras posteriores, *Matière et lumière* (París 1937) y *La physique quantique restera-t-elle indéterministe?* (París 1953), expresó serias dudas sobre la validez de dicho indeterminismo, sosteniendo la posibilidad de reinterpretar la mecánica ondulatoria en sentido determinista, de acuerdo con las leyes causales de la naturaleza. Y ha cultivado con especial interés el campo de la historia y filosofía de la ciencia en otros diversos trabajos, entre los que destacan *Continu et discontinu en physique moderne* (París 1941), *Une tentative d'interprétation causale et non linéaire de la mécanique ondulatoire* (1956) y *Sul sentiere della scienza* (trad. ital. Turín 1962), en que defiende la *interpretación realista* de la ciencia y sus nociones básicas, en polémica oposición al formalismo matemático de la Escuela de Copenhague[60].

Cabe mencionar también algunos insignes pensadores que desde la física y la astronomía se elevaron a una concepción filosófica del Universo.

JAMES H. JEANS (1877-1946), físico y astrónomo inglés, se distinguió primero en la elaboración de la teoría cinética de los gases y contribuyó, con sus notables estudios sobre la radiación y evolución de las estrellas gaseosas y sobre la formación de las estrellas dobles, gigantes, enanas y nebulosas espirales, a la constitución de las modernas teorías de la cosmología astronómica. Dedicó también especial atención a una interpretación filosófica de la ciencia física moderna y sus métodos en diversas obras, como *The Universe around Us* (Londres 1929), *The New Background of the Science* (1933)[61], *The Mysterious Universe* (Londres 1937) y *Physics and Philosophy* (Cambridge 1943). En la obra *El mundo que nos rodea* es de destacar una síntesis

[60] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—L. DE BROGLIE, *Física y microfísica* (Buenos Aires 1951); *Materia y luz* (Buenos Aires 1945); *La física nueva y los cuantos* (Buenos Aires 1947); *Sabios y descubrimientos* (Buenos Aires 1952).

descriptiva, en claro y sugestivo estilo literario, de los resultados de la moderna ciencia astronómica componiendo la imagen maravillosa de todo el universo estelar, el grandioso dinamismo de los procesos atómicos de formación, evolución y extinción de galaxias y masas interestelares, lo inconmensurable de sus distancias y movimientos. Jeans acepta la conclusión de Einstein de un universo finito, de masa y energía constantes en medio de sus continuas transformaciones, rechazando, no obstante, su hipótesis de un universo curvo y de radio siempre igual y aceptando los nuevos descubrimientos científicos de un universo en expansión. Por otra parte, la ley de la entropía conduce, según Jeans, a aceptar la finitud del mundo en el tiempo anterior, así como a la degradación de la energía en el futuro hasta su extinción o reposo energético final. Y todo ello sugiere la creación del mundo por un Creador de su matemática arquitectura, que Jeans admite en su convicción teísta no como conclusión de la ciencia, sino en armonía con la ciencia física, a que se llega por un proceso racional[62].

En todo ello se mueve Jeans en un clima realista: el espacio y el tiempo son condiciones de la realidad física de la materia, lo mismo que su masa y energía. En escritos posteriores, Jeans adoptó cierta visión idealista y platónica del mundo, que partió en su andadura de una naturaleza espiritual y cuyo fin será su espiritualización.

Georges Lemaître (1894-1966), matemático y astrónomo belga, debe ser aquí mencionado por haber constituido la famosa teoría astrofísica del «Universo en expansión». Ordenado sacerdote en 1923, después de doctorarse en ciencias físicas y matemáticas prosiguió sus investigaciones en diversos países, ocupando desde 1926 una cátedra de ciencias físicas y matemáticas en la Universidad de Lovaina. Obtuvo resonancia internacional por un trabajo publicado en 1927, en que propuso, el primero, dicha teoría de la evolución del universo. Basado en la relatividad general de Einstein, Lemaître considera su modelo del universo finito y de radio constante como una forma inestable de equilibrio, a partir de la cual se va expansionando. Un testimonio de esta expansión es el fenómeno del distanciamiento o «fuga» de las galaxias, que se acepta comúnmente como interpretación del desplazamiento hacia el rojo en el espectro de luz de dichas estrellas (efecto Hubble). Perfeccionada por G. Gamow y otros, tal teoría ha recibido el asentimiento general (excepto en los medios positivistas, que se vuelven a la antigua imagen estoica del eterno retorno de los ciclos), y se han calculado las velocidades de ese alejamiento de las nebulosas, que conducen, en su primer origen, a una determinación, convergente con otros cálculos, del comienzo o la edad del universo. El mismo Lemaître, en el trabajo

[61] Traducciones españolas.—*El mundo que nos rodea*, trad. de J. Cabrera (Madrid 1933); *Nuevos fundamentos de la ciencia*, trad. de G. Sans (Madrid 1944).

[62] *El mundo que nos rodea*, vers. cit., p.368 376; *The mysterious Universe* (Cambridge 1934) p.122 137-138.

L'hypothèse de l'atome primitif (Neuchâtel 1946), avanzó la teoría sobre la evolución primera, admitiendo que tal expansión del universo haya tenido origen en la explosión de un único gigantesco átomo primitivo en que estaría condensada toda la materia cósmica. La explosión primitiva tiene la ventaja de dar fácil explicación del origen de los elementos químicos más pesados y de los rayos cósmicos, que en las teorías opuestas no encuentran aún explicación satisfactoria.— Se ha de mencionar en este contexto al físico inglés EDMUNDO WHITTAKER, convertido al catolicismo y autor de la obra *Space and Spirit* (Londres 1946), que proporcionó sugerencias y documentación a Pío XII para su famoso discurso del 22-11-1951 sobre «las bases físicas» de la prueba de la existencia de Dios por la contingencia del mundo y «la fundada deducción de que hacia aquella época (del estallido primitivo en haces de energía inconmensurables) salió el universo de las manos del Creador».

Estos sabios creyentes que admiten todos los resultados de la ciencia no se detienen, como el positivismo, en el puro orden empírico de los hechos, sino que la encuentran abierta, en todos sus datos positivos, al misterio metafísico del Ser supremo creador.

ARTURO STANLEY EDDINGTON (1882-1944), astrónomo y físico inglés, es uno de los pensadores que han unido la investigación de estas ciencias con una propia teoría filosófica de la naturaleza. Profesor de astronomía y «filosofía experimental» en Cambridge, destacó primero con numerosos estudios publicados sobre la constitución y movimientos estelares, sobre la estructura de las galaxias y sobre la teoría de la expansión del universo. Otros trabajos suyos abordan los problemas de la mecánica cuántica y de la teoría de la relatividad con sus implicaciones e influencia en el pensamiento científico. De estos desarrollos revolucionarios de la ciencia física tomó base para la formulación de una especulación gnoseológica y filosófica de carácter idealista y cercano a un apriorismo kantiano en sus obras *The Nature of Physical World* (Cambridge 1928), *Science and the Unseen World* (Londres 1929) y *The Philosophy of Physical Science* (Cambridge 1939)[63].

Para Eddington, la teoría de los cuantos ha sacudido las leyes deterministas del mecanicismo clásico. Por ello, la física moderna es ciencia de las estructuras y no de la sustancia, la cual es simplemente un «en sí» incógnito, postulado por el entramado de simbolizaciones con que la mente determina la permanencia e invariantes del mundo físico. Y los conceptos físicos han de considerarse como estructuras

[63] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*La naturaleza del mundo físico* (Buenos Aires 1943); *La filosofía de la ciencia física* (1944).—Cf. G. C. DEL NOCE, *Eddington e la realità*, en *Scienza e filosofia* (Milán 1942); E. WHITTHAKER, *From Euclid to Eddington* (Nueva York 1949); L. P. JACKS, *Sir A. Eddington, Man of Science and Mystic* (Londres 1949); A. V. DOUGLAS, *The Life of A. S. Eddington* (Londres 1956); N. B. SLATER, *The Development and Meaning of Eddington's Fundamental Theorie* (Cambridge 1957); J. WITT-HANSEN, *Exposition and Critique of the Conceptions of Eddington concerning the Philosophy of Physical Science* (Copenhague 1958); J. W. JOLTON, *The Philosophy of Science of A. Eddington* (La Haya 1960); J. MERLEAU-PONTY, *Philosophie et théorie physique chez Eddington* (París 1965).

mentales por medio de las cuales se aprehenden los fenómenos. La filosofía implícita en la ciencia actual es un «subjetivismo selectivo»: el elemento de permanencia del mundo físico, «representado familiarmente en el concepto de sustancia, es esencialmente una aportación de la mente al plano de construcción y selección». Por su poder selectivo, la mente ha encuadrado los fenómenos en un sistema de leyes en gran parte seleccionado por ella. Y el concepto de actividad selectiva se sustituye al concepto realista de abstracción, por lo que el descubrimiento científico tiene mucho de creación, que obtiene leyes físicas *a priori* del estudio de nuestros métodos de observación y de nuestras exigencias conceptuales. En tal sentido, dichos conceptos físicos son como simbolizaciones resultantes de selecciones mentales llevadas a cabo por el científico. Y el tejido del mundo es de naturaleza psíquica, si bien sólo islas limitadas del mismo posean la conciencia; en plano religioso, «la más grosera imagen antropomórfica de una divinidad espiritual no puede ser tan cercana a la verdad como una divinidad concebida en términos de ecuaciones métricas»[64].

La teoría de Eddington ha acentuado en extremo la función teórica del intelecto, en neta oposición a los empiristas y neopositivistas, quienes le combatieron por sus inferencias metafísicas.

ALBERT EINSTEIN (1879-1955), el genial físico y matemático, cuyas teorías, junto con las de Planck, han revolucionado la ciencia, ejerció también poderosa influencia en las varias interpretaciones de la filosofía científica. Nacido en Ulm, hizo sus estudios técnicos en el Politécnico de Zurich, donde se doctoró (1905) y obtuvo una cátedra de física teórica, enseñando hasta 1913 (con el intervalo de un año en la Universidad de Praga). En 1913 pasó a la Universidad de Berlín, donde fue director de física teórica del Instituto Kaiser Wilhelm hasta 1933, en que fue desposeído de la cátedra por los nazis en razón de su origen judío y de sus tendencias liberales, exiliándose a América. Fue en seguida nombrado (1933) miembro del Instituto de física matemática y teórica de la Universidad de Princeton, donde residió hasta su muerte. Conocidos son sus descubrimientos teóricos, ya señalados antes, que han dominado el movimiento científico de este siglo. Aparte de las memorias y trabajos en que formuló sus teorías de la relatividad restringida, ya en 1905; de la ecuación entre energía y masa (1907), de la equivalencia entre gravedad e inercia (1911), de la relatividad generalizada (1915-1916) y, por fin, de la *teoría unificada* de los campos gravitatorio y electromagnético, cuya formulación matemática presentó en 1950, Einstein publicó diversos escritos, en que expone su pensamiento en filosofía de la ciencia y teoría del conocimiento. Entre ellos destacan *On the Method of Theoretical Physics* (Oxford 1933), *Physik und Realitat:* Franklin Institute Journal (1936), *Remarks on Russell's Theory of Knowledge* (1944), *Auto-*

[64] *La naturaleza del mundo físico* (trad. ital. 1941) p.356; cf. p.274-276.

biographical Notes (1949) y *Die Physik als Abenteuer der Erkenntnis* (1938)[65].

Si bien Einstein con su construcción relativista desencadenó radicales interpretaciones sobre la concepción del mundo, influenciando incluso el puro logicismo de los filósofos analíticos, su pensamiento crítico y gnoseológico se mantuvo moderado. Bajo la influencia de Planck, defendió el determinismo frente a la más numerosa corriente de los físicos modernos: las leyes naturales tienen constante validez determinista en todos los campos de los fenómenos físicos. Y refutó tanto el radical sensismo fenomenista de Hume y Mach como el puro apriorismo racionalista de Kant. Sin embargo, para sus elaboraciones científicas declaró haberse inspirado en la lectura de estos tres autores. Su concepción es considerada por algunos como una posición intermedia entre el neokantismo de Cassirer y el positivismo de Mach. Y puede condensarse en este doble aserto suyo: «Todo nuestro sistema de suposiciones ha de ser confirmado o destruido, en conjunto, por la experiencia... Los conceptos físicos son *creaciones libres del espíritu* humano y no están, por más que parezca, únicamente determinados por el mundo exterior»[66].

Einstein sostiene, pues, que nuestros conceptos físicos y matemáticos no tienen su origen en la experiencia ni son abstraídos de ella. Son creaciones libres del pensamiento que no se derivan por inducción de los datos sensibles o productos de la espontaneidad de nuestro pensar, si bien reconoce con Kant que el pensamiento adquiere su contenido material sólo por relación a las experiencias sensoriales. Un pensamiento puramente lógico no puede darnos el conocimiento del mundo empírico, sino que todo conocer de la realidad empieza con la experiencia y termina en ella. Pero el hilo conductor de una concepción física lo constituye una construcción matemática; es la que nos permite descubrir los conceptos y las leyes de sus relaciones, los cuales nos dan la clave para la comprensión de los fenómenos naturales. La experiencia nos guía en la elección de los conceptos matemáticos y es el solo criterio para la validez física de los mismos; pero no es la fuente de la que se deriva la teoría. Así, el atomismo está basado en conceptos de construcción especulativa; los átomos son objetos conceptuales cuyas propiedades no son perceptibles, sino son asignadas hipotéticamente.

[65] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Teoría de la relatividad especial y general*, trad. de F. LORENTE DE NO (Madrid 1921); *La física, aventura del pensamiento* (en col. con L. Infeld), (Buenos Aires 1939); *El significado de la relatividad* (lecturas en Princeton) (Buenos Aires 1948); *Cómo veo el mundo (Mein Weltbild)* (Buenos Aires 1959).

Bibliografía.—VARIOS, ed. por P. A. SCHILPP, *Einstein: Philosopher-Scientist* (Lasalle, Illinois-Londres 1949; Introd. de Einstein: *Autobiographical Notes)*; E. CASSIRER, *Einstein's Theorie of Relativity* (Nueva York 1953); B. THÜRING, *A. Einsteins Umsturzversuch der Physik* (Berlín 1941); A. ALIOTTA, *Il relativismo, l'idealismo e la teoria di Einstein* (Roma 1948); P. FRANK, *Einstein. His Life and Times* (Londres 1948); A. D'ABRO, *The Evolution of Scientific Thought* (Nueva York 1949); A. VALLENTIN, *Le drame d'A. Einstein* (París 1955); ID., *Einstein* (París)

[66] *La física, aventura del pensamiento*, vers. esp. cit., p.34.

Einstein ha hablado con frecuencia del «objeto corporal» o material y que la multiplicidad de objetos comprende el mundo exterior, puesto en relación cognoscitiva con el observador. Y parece aceptar la realidad de estos objetos como independientes del sujeto. Pero tales objetos son entendidos, a la manera kantiana o de Mach, como complejos de «impresiones sensibles», cuya comprensión sólo es dada por los conceptos que ordenan e interpretan los datos de la percepción. El término «objeto corporal» parece significar un elemento de realidad independiente cuya estructura es modelada y captada a través del esquema conceptual que ordena la multiplicidad de impresiones sensibles. La correspondencia de nuestro conocimiento científico con la realidad exterior es sólo indirecta y mediata y parece indicar que es dada en virtud de una armonía preestablecida entre el pensamiento y el mundo ontológico[67].

En definitiva, Einstein ha acentuado con fuerza la dimensión convencional y constructiva de la ciencia física, calificando todo su aparato conceptual como una creación del hombre, aunque en conexión con la experiencia sensible y dirigida a establecer la coordinación más adecuada de la totalidad de los datos experimentales.

Con estas convicciones científicas, Einstein enlazó la que ha sido llamada su «religión cósmica», una suerte de fe en la divina racionalidad de la naturaleza, o un profundo sentido del orden central y teleológico del mundo manifestado en la coherencia y simplicidad de las leyes físico-matemáticas. Pero no estaba ligado a ninguna tradición religiosa y, según Heisenberg, le era totalmente ajena la idea de un Dios personal[68].

No obstante, pensaba que las fuentes de los supremos valores éticos y normas de conducta se encuentran en las grandes tradiciones religiosas, críticamente despojadas de todo antropomorfismo teísta y formalismo sectario. Y consideraba ideal a este respecto la tradición judeo cristiana, depositaria de un código moral iluminado y pacifista.

WERNER HEISENBERG (1901) señala otro paso decisivo en la revolución de los conceptos de la ciencia. Nacido en Wurzburgo, estudió física teórica en la Universidad de Munich bajo la dirección de Sommerfeld, y luego en Gotinga como agregado de M. Born, doctorándose en 1923. Pasó luego a Copenhague como becario, trabajando con Bohr (1924-1925), con quien mantuvo estrecha amistad. En 1927 fue nombrado profesor de física teórica de la Universidad de Leipzig. En 1929 dio cursos en universidades de Norteamérica y en 1941 pasó a Berlín como director del Instituto Kaiser Wilhelm, que al final de la guerra en 1946 trasladó a Gotinga bajo el nombre de Instituto Max Planck y, por último, en 1958 a Munich.

[67] A. EINSTEIN, *On The Method of Theoretical Physics* p.9-13; *Physik und Realität* p.12; *Remarks on Russell's Theory of Knowledge* p.287-90. Cf. V. LENZEN, *Einsteins Theory of Knowledge; A. Einstein, Philosopher-Scientist*, cit. p.357-384.

[68] W. HEISENBERG, *Diálogos sobre la física atómica*, cit. c.7 p.105.

Heisenberg fue uno de los fundadores, con Schrodinger, Dirac y Jordan, de la mecánica cuántica, que elaboró primero bajo la forma de «mecánica de las matrices», la cual se mostró equivalente a la mecánica ondulatoria y a la teoría de las transformaciones, cuyos resultados se expresan, para la determinación de los fenómenos subatómicos, en términos probabilísticos y no absolutos, como en la mecánica clásica. Su investigación culminó con la formulación, en un trabajo de 1927, del famoso «principio de indeterminación», el cual comporta una mutación profunda en el determinismo típico de la física clásica, fundada sobre la posibilidad de determinación simultánea de la posición y velocidad inicial de un corpúsculo. Las «relaciones de indeterminación», en cambio, sientan que es imposible determinar con precisión a la vez la posición y velocidad de las partículas, haciendo incierta la previsión del hecho futuro. Y la nueva física sustituye leyes estadísticas a leyes rigurosas.

Heisenberg prosiguió incansable sus investigaciones sobre la estructura atómica, y a él se deben otros varios descubrimientos, como el de la composición del núcleo de protones y neutrones o la teoría unificadora de campos de las partículas elementales. Pero, aparte de sus trabajos científicos, se elevó, como Einstein, al plano epistemológico, ocupándose, en diversas obras, del significado filosófico de los nuevos cambios de las teorías científicas, entre las que destacan *Kausalgesetz und Quantenmechanik:* Erkenntnis (1931), *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft* (Leipzig 1935), *Die Physik der Atomkerne* (Brunswick 1943), *Das Naturbild der heutigen Physik* (Hamburgo 1955) y *Physics and Philosophy* (Londres 1959). Cabe subrayar las dos más recientes colecciones de escritos y conferencias: *Der Teil und das Ganze. Gesprache im Umkreis der Atomphysik* (Munich 1969) y *Schrifte über Grenzen* (Munich 1971), donde, en medio de recuerdos autobiográficos y conversaciones amistosas con las más altas figuras de la física atómica, explaya Heisenberg profundas reflexiones filosóficas y de gran valor humano sobre la concepción del mundo y de la vida [69].

El principio del indeterminismo, que Heisenberg enunció y siempre defendió, parece excluir todo determinismo mecánico en la naturaleza; la física cuántica llevaría entonces a la negación de la causalidad, pues las causas producen efectos determinados. Es lo

[69] Traducciones españolas.—*La física del núcleo atómico*, tr. de F. Vela (Madrid 1954); *Diálogos sobre la física atómica*, tr. de W. Strobl y L. Pelayo (Madrid, BAC, 1972); *Más allá de la Física. Atravesando fronteras*, tr. de C. Carreras (Madrid, BAC, 1974).

Bibliografía.—H. Bergmann, *Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik* (Brunswick 1929); V. Tonini, *L'indeterminazione di Heisenberg nella crisi del pensiero moderno*, en *Responsabilità del Sapere* (1949) n.13; Varios, Edit. F. Bopp, *W. Heisenberg und die Physik unserer Zeit* (Brunswick 1961); F. S. C. Northorp, *Introd. a Physik and Philosophy*, p.11-34; F. Selvaggi, *Causalità e indeterminismo* (Roma 1964); Id. en *Les grands courants. Portraits*, p.739-60; P. A. Heelan, *Quantum Mechanics and Objectivity. A Study of Phisical Philosophy of W. Heisenberg* (La Haya 1963); H. Hörz, *W. Heisenberg und die Philosophie* (Berlin 1966).

que dedujeron algunos que en nombre del indeterminismo hablaron de una autodeterminación de los corpúsculos y de una libre elección de la naturaleza. Pero esto no tiene sentido, y ya De Broglie criticaba tales consecuencias: si no hubiera determinismo, no se daría ni orden ni regularidad en las leyes naturales y toda ciencia de los fenómenos sería imposible. Tampoco era el alcance que a su doctrina daba Heisenberg, quien criticó la interpretación del neopositivismo con sus presupuestos antimetafísicos como ajenos a una metodología científica.

En su obra *Ley causal y mecánica cuántica* analiza el significado de la causalidad. Las formulaciones comunes no poseen un claro sentido. Afirmar «no hay efecto sin causa», implica en realidad dejar indeterminado el sentido de causa y efecto, pues es notorio que un efecto puede tener varias causas. La formulación de la ley causal tendría valor riguroso sólo en un sistema aislado, en que son exactamente conocidos todos los elementos determinativos del estado presente, de donde se puede calcular el estado futuro del sistema. Pero estos elementos determinativos nunca son conocidos exactamente según el principio de indeterminación, porque no se puede efectuar la medida de las magnitudes físicas sin alterar el estado del fenómeno examinado, ya que hay interacción entre el instrumento y los corpúsculos cuyos componentes se trata de medir.

No niega, pues, Heisenberg absolutamente la realidad de las causas ni el principio causal, sino su aplicación experimental a los fenómenos de la microfísica, dadas las perturbaciones provocadas por el experimento en cuestión. Su crítica se dirige a la forma kantiana del principio como categoría absoluta que se impone *a priori* al campo concreto de la experiencia científica. En el escrito *Física y filosofía*, y respondiendo a Einstein, que había criticado el principio de indeterminación, Heisenberg introduce la potencialidad, propia de la física aristotélica, conciliándola con la causación mecánica atenuada, propia de la física moderna. Frustrado el intento de J. VON NEUMAN (1903-1957) de demostrar de modo concluyente (1932) el indeterminismo puro y acausal de la mecánica cuántica, se admite generalmente que puede explicarse el principio de Heisenberg por esa indeterminación provocada por el propio observador en su experimento, sin necesidad de recurrir a una indeterminación previa de la realidad objetiva; sólo es probada la indeterminación, o, mejor, la incertidumbre, respecto de nuestro conocimiento. Y en cuanto al mundo del macrocosmos, ya la mecánica clásica reconocía la condición de simples leyes estadísticas en muchas leyes físicas, como la difusión de los gases, por la infinita complejidad de fenómenos elementales que intervienen en sus procesos. La disputa de los físicos sobre el indeterminismo no afecta, pues, al problema de la causalidad en sentido filosófico.

Por lo demás, Heisenberg, en los escritos recientes aludidos, se ha expresado más claramente en favor de la validez de las leyes naturales que rigen la estructura de la materia. «Los fenómenos mecá-

nicos, siempre que se puedan describir con los conceptos de la física de Newton, transcurren con toda exactitud según las leyes de esta física. Estamos convencidos de que la validez de los enunciados físicos será la misma al cabo de millones de años y en cualquier otro sistema solar... Lo que no podemos decir es que tales conceptos sirvan para describir todos los fenómenos»[70].

Y sostiene la realidad del mundo objetivo de la ciencia con la existencia de las «unidades últimas de la materia». «Puede afirmarse que todas las partículas están hechas de la misma sustancia fundamental, que puede denominarse energía o materia. Otra formulación es posible: la «energía», como sustancia fundamental, se hace «materia» desde el momento en que se transforma en partícula elemental»[71].

Sólo que, según las leyes de la teoría cuántica y relaciones de indeterminación, nuestros conceptos intuitivos del lenguaje ordinario no pueden utilizarse en la descripción de las partículas elementales y su comportamiento. Es preciso el lenguaje operativo de las matemáticas, cuyas fórmulas y leyes pueden reflejar con claridad la realidad referida. «Las matemáticas son la forma con la que expresamos nuestra comprensión de la naturaleza, pero las matemáticas no son el contenido de la naturaleza»[72]. A esta descripción en símbolos y fórmulas matemáticas llama Heisenberg una «*idealización* de la realidad y no la realidad misma»[73].

Y apela con insistencia a Platón, en cuya inspiración, y no en el atomismo de Demócrito, se movería la ciencia nueva. «La física moderna se ha decidido definitivamente por Platón[74].

Reina, pues, en el mundo una estructura geométrica «en el sentido en que concibió Platón los cuerpos regulares de las matemáticas, cubo, tetraedro, etc., como formas básicas de la naturaleza».Y «en el modo de pensar de este lenguaje es necesario aceptar la afirmación de que *Dios es matemático*[75]. Bajo la misma inspiración en el platonismo, Heisenberg asciende desde la aceptación de «la gran ordenación unitaria del mundo», que ya Goethe había entrevisto en la naturaleza[76], a la afirmación de Dios como «el Uno» que condensa en sí la explicación última de ese «orden central» y matemático del Universo[77].

[70] W. HEISENBERG, *Más allá de la física*, vers. esp., cit. p.253-3 (artículo de 1970); *Ley natural y estructura de la materia* (conferencia de 1964): ibid., p.178-79.

[71] Ibid., *Ley natural y estructura de la materia* p.181.

[72] *Más allá de la física* p.213. Cf. p.180.

[73] Ibid., p.252-53.

[74] Ibid., p.182. El texto sigue: "Porque realmente las unidades últimas de la materia no son objetos físicos en el sentido ordinario de la palabra; son formas, estructuras o ideas —en el sentido de Platón— de las que sólo puede hablarse sin equívocos con el lenguaje matemático".

[75] Ibid., p.187, 207.

[76] Ibid., p.207-208.

[77] Ibid., p.175-76: «La estructura básica subyacente a los fenómenos viene dada no

Para Heisenberg, pues, no es incompatible la ciencia más avanzada con la filosofía racional y con la metafísica teísta. Dentro de los límites metodológicos de la propia ciencia positiva, su postura es de dura crítica contra el neopositivismo y materialismo puro. Y encuentra que el planteamiento de las cuestiones físicas más recientes aboca a un ámbito de transcendencia, a la necesaria apertura de toda ciencia natural hacia una Instancia suprema o Mente divina ordenadora del cosmos.

Mencionemos, por fin, a otros científicos también significativos en el desarrollo de la nueva ciencia física en cuanto a su pensamiento o actitud filosófica. Algunos han seguido posiciones radicales. El inglés DAVID HILBERT (1862-1943), célebre por sus teorías del análisis lógico y su crítica de los fundamentos de la matemática sobre la base de las geometrías no-euclídeas, ha iniciado la dirección formal y simbólica de la matemática, construyendo su formalismo lógico o axiomático. Las matemáticas, como la lógica, han de fundarse desde unos postulados que se aceptan sin relación alguna a la experiencia. Las matemáticas no tratan de la cantidad, sino que construyen un sistema formal, el cual siempre es válido si es coherente y no contradictorio. Su consistencia se basará en una teoría de axiomas lógicos y matemáticos; una *metamatemática* con lenguaje simbólico. Este sistema será verdadero o inutil en cuanto es aplicable a alguna clase de objetos. Es obvio que tal formalismo lógico-matemático no acepta la realidad ontológica de los objetos físicos.—La postura del físico inglés PAUL DIRAC (1902-), que tanto contribuyó al desarrollo de la doctrina cuántica con su interpretación estadística de la mecánica ondulatoria y sus ecuaciones relativistas del electrón y otros hallazgos, es, asimismo, negativa y radical en filosofía. En los diálogos con el grupo de científicos que relata Heisenberg[78], Dirac aparece negando abiertamente a Dios, «que es un simple producto de la fantasía humana», y combatiendo duramente la religión como «el opio del pueblo».—Por su parte, PASCUAL JORDAN (1902-), también insigne en la investigación atómica, aplicó las nuevas teorías a los problemas biológicos y psicológicos, rechazando las interpretaciones «vitalistas» y «espiritualistas» en nombre de la física cuántica y proclamando un empirismo radical. «Las doctrinas gnoseológicas de Mach, afirma, forman la base de todo el pensamiento científico».

Más general es la corriente moderna de los que se atienen a los simples resultados de la ciencia sin negar su compatibilidad con la filosofía.El físico alemán MAX BORN (1882-1954) ocupa un puesto

por los objetos materiales, como los átomos de Demócrito, sino por la forma que determina a los objetos materiales. Las ideas son más fundamentales que los objetos. Y como las *últimas partículas de la materia deben ser los objetos*, en los que se transparenta la simplificación del mundo y con los cuales nos acercamos al 'Uno' de la 'Unidad' del mundo, las ideas tienen que poder describirse matemáticamente, son pura y simplemente formas matemáticas. La expresión 'Dios es matemático'... hunde sus raíces en este lugar de la filosofía de Platón». Véase asimismo en *Diálogos sobre la física atómica*, vers. esp., cit. p.261-65 (crítica de los positivistas) y p.267-9.

[78] *Diálogos sobre la física atómica* p.107.

también importante en el desarrollo de la mecánica cuántica. Fue resuelto defensor de su interpretación indeterminista con Bohr y Heisenberg contra las instancias deterministas de Einstein. No obstante, sostuvo que «el principio metódico de la causalidad» como determinación cuantitativa y unívoca de los estados mediante las leyes no ha sido puesto en crisis por la física contemporánea, sino sólo un determinismo que pretende elevar el modelo mecánico como absoluto y único modelo de la realidad objetiva. En sus varios escritos sobre metodología y filosofía de la ciencia, manifiesta una concepción humanista similar a la de Einstein.—ERWIN SCHRODINGER (1887-1961), de Viena, es figura bien conocida en el desarrollo de la mecánica cuántica. Elaboró, en la línea de L. de Broglie, la «mecánica de los corpúsculos y mostrando que, no obstante la diversidad de símbolos matemáticos, la mecánica ondulatoria conduce a los mismos resultados que la «mecánica de las matrices» de la física cuantista de Heisenberg. En sus últimas obras dedicó preferente interés a la reflexión humanista y filosófica, combatiendo las interpretaciones del «cienticismo» que no se abre a una comprensión plena de la naturaleza y del hombre. Los aspectos humanistas y religiosos de la experiencia humana no han de ser excluidos de la ciencia como privados de sentido. Se trata, para Schrodinger, de buscar una coordinación de tales aspectos con el conocimiento científico en una «sabiduría» superior —WOLFGANG PAULI (1900-1958), físico de Viena, destaca asimismo por su contribución a la fundación de la mecánica cuántica en la línea de Heisenberg. Descubrió teóricamente la partícula elemental del «neutrino», confirmado después experimentalmente. Y se hizo célebre por haber enunciado en 1925 «el principio de exclusión: en un átomo no pueden existir dos electrones del mismo estado cuántico», que se mostró válido para otras partículas elementales; lo que permite determinar la distribución de los electrones en los diversos niveles del átomo y dio la clave para interpretar una ley natural fundamental, el sistema periódico de los elementos. Pauli no escribió ningún trabajo filosófico, pero en los *Diálogos* de Heisenberg aparece unido en gran amistad y afinidad ideológica con éste. Comparte con él la repulsa del puro positivismo y sostiene con vigor la causalidad física y la realidad física de los átomos y corpúsculos. Su principio de exclusión indica, además, un concepto selectivo, que no puede originarse de fuerzas puramente mecánicas, sino que implica una finalidad y tendencia hacia un estado preestablecido que se extiende a la totalidad del sistema; pero manifiesta dudas ante la creencia en un Dios personal.

Existe, por tanto, la gran corriente de científicos que encuentran los resultados de la ciencia plenamente armonizables con una filosofía realista y con la metafísica teísta. Ya hemos mencionado antes diversos representantes, y baste citar aquí otro más actual, CARL F. VON WEIZSÄCKER, físico y filósofo, discípulo de Bohr y situado en el círculo de las eminentes figuras germánicas Schrodinger, Heisenberg, Pauli y otros. En la colección de escritos suyos, recién publi-

cada, *Zum Weltbild der Physik* (Stuttgart 1970), discurre con profundos razonamientos sobre los problemas de la ciencia actual, iluminándolos a la luz de una sana filosofía objetiva y de su firme creencia cristiana en Dios. Weizsäcker proclama la insuficiencia tanto del empirismo puro como del apriorismo para una comprensión de la realidad física; que las leyes naturales de la causalidad eficiente guardan adecuada correspondencia con la tendencia finalista que estos sabios descubren en las mismas estructuras atómicas y moleculares, mucho más en los organismos vivientes, y que los fenómenos concretos observables no nos informan debidamente sobre estas estructuras estables que apuntan a un fondo ontológico y sustancial de la materia; en definitiva, la imagen física del mundo ha de culminar en una teodicea, como lo hizo Leibniz[79].

Y no se ha de olvidar al gran artífice de la técnica física WERNER VON BRAUN, primer constructor de los misiles que inauguran la era espacial, quien ha sabido armonizar el culto de la ciencia con sus creencias religiosas. O a nuestro compatriota JULIO PALACIOS (1891-1970), tan buen católico como vasto conocedor de los progresos de la ciencia, que en sus numerosas obras ha examinado críticamente los resultados de las teorías físicas como la relatividad y la constitución atómica de la materia, señalando sus limitaciones.

Conclusión.—De toda esta ligera recensión se desprenden consecuencias importantes. Los hombres de ciencia se ponen pronto de acuerdo en los resultados y logros de las distintas ramas científicas. Hay numerosas discusiones en las hipótesis y teorías, pero todos aceptan aquellas conclusiones y datos cuando han sido científicamente comprobados. Pero en la interpretación o visión filosófica de dichos resultados reina una divergencia extrema, como se ha visto. No hay una filosofía unitaria de las ciencias, fuera de una epistemología común sobre los propios métodos. Y, sin embargo, todos tienden hacia una explicación filosófica global de los fenómenos del mundo en la que no están de acuerdo. Esto quiere decir que la filosofía trasciende los límites y alcance del método científico. Los sabios pueden hacer su filosofía, pero será rebasando las fronteras de su propio quehacer científico y experimental.

La ciencia no agota la inteligibilidad y el conocimiento del mundo, pues los mismos científicos declaran que sus descubrimientos más sorprendentes representan simples «aproximaciones» al conocimiento del misterio de las cosas, que han de ser constantemente rectificadas por nuevos datos y teorías.

[79] CARL F. VON WEIZSÄCKER, *La imagen física del mundo*, vers. esp. (Madrid, BAC, 1974); *La finitud del Universo* p.116-156; *Ley natural y Teodicea* p.158-168.

Queda siempre el nivel superior de la filosofía, llamada a dar una explicación última, aunque imperfecta y abstracta, de las realidades últimas y de los principios constitutivos del ser.

CAPITULO II

Orígenes de la filosofía analítica. Moore y Russell

Introducción a la filosofía analítica.—Así se viene denominando muy comúnmente esta forma de filosofía del empirismo contemporáneo que a principios de siglo surge en Inglaterra por obra de Moore y Russell, que adquiere su fisonomía característica con Wittgenstein y que se ha extendido en diversas escuelas y grupos, sobre todo por el mundo angloamericano, constituyendo una de las corrientes de filosofía dominantes en nuestro siglo *.

El apelativo genérico de filosofía «analítica» proviene de *análisis*, que significa separación, descomposición o división de las partes de un todo, o de un compuesto en sus elementos, como hace, por ejemplo, el análisis químico. Es el método que se opone, desde el punto de vista lógico, al de *síntesis*

* **Bibliografía.**—Damos indicación de algunas obras generales sobre el movimiento analítico. J. H. MUIRHEAD, *Contemporary British Philosophy* (Londres 1956, 3.ª serie); C. MACE, *British Philosophy in Mid-Century* (Londres 1957); J. C. URMSON, *Philosophical Analysis* (Oxford 1956); F. COPLESTON, *Contemporary Philosophy* (Londres 1956)) c.1-6; G. J. WARNOCK, *English Philosophy since 1900* (Londres-Oxford 1958); J. FAIBLEMAN, *Inside the Great Mirror* (La Haya 1958); M. CHARLESWORTH, *Philosophy and Linguistic Analysis* (Lovaina 1959); E. GELLNER, *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy* (Londres 1959); A. GIANQUINTO, *La filosofia analitica* (Milán 1961); H. FEIGL, W. SELLARS, *Readings in Philosophical Analysis* (Appleton 1949); M. BLACK, *Philosophical Analysis* (Cornell 1950); A. FLEW, *Logic and Language*, I-II (Oxford 1951, 1953); W. McDONALD, *Philosophy and Analysis* (Oxford 1954); M. WHITE, *The Age of Analysis* (Nueva York 1955); A. FLEW, *Essays in Conceptual Analysis* (Londres 1956); J. WAHL, AYER Y OTROS, *La philosophie analytique* (Cahiers de Royaumont, París 1962); A. PAP, *Elements of Analytic Philosophy* (Nueva York 1949); ID., *Teoría analítica del conocimiento*, vers. esp.(Madrid 1964); F. WAISMANN, *The Principles of Linguistic Philosophy* (Londres-Nueva York 1965); M. WEITZ, ed., *Twentyeth-Century Philosophy. The Analytic Tradition* (Nueva York 1966); B. WILLIAMS - A. MONTEFIORE (eds.), *British Analytical Philosophy* (Nueva York 1966); D. ANTISERI, *Dal neo-positivismo alla filosofia analitica* (Roma 1966); ID., *Dopo Wittgenstein dove va la filosofia analitica* (Roma 1967); E. RIVERSO, *La filosofia analitica in Inghilterra* (Roma 1969); P. J. HIERRO, *Problemas del análisis del lenguaje moral* (Barcelona, Ariel, 1970); E. LLEDÓ, *Filosofía y lenguaje* (Barcelona, Ariel, 1970); VARIOS, *Lenguaje y filosofía*. IX Semana de Filosofía (Madrid, CSIC, 1970). J. MUGUERZA, *Esplendor y miseria del análisis filosófico*, Int. en *La concepción analítica de la filosofía* I (Madrid 1973) p.15-139; J. BLASCO, *Lenguaje, filosofía y conocimiento* (Barcelona, Ariel, 1973); MONTERO MOLINER, *Objetos y palabras* (Valencia, Torres, 1975); M. SANTOS CAMACHO, *Etica y filosofía analítica* (Pamplona, EUNSA, 1975).

o composición, y se distingue también de la inferencia o deducción. En la tradición aristotélica se emplea el vocablo para indicar aquella descomposición o *resolución* de proposiciones más concretas en sus antecedentes más generales. En última instancia, el análisis sería un regreso a los primeros principios, proposiciones indescomponibles y evidentes por sí mismas. La filosofía hacía uso, sobre todo, del análisis o descomposición de nociones, conceptos o proposiciones en sus elementos simples para distinguir y clarificar su contenido, y conocer, a través de esa labor de análisis, la estructura de la realidad a que hacen referencia. Las palabras, los discursos, los hechos mismos, se analizan o distinguen en sus componentes y estructura para obtener un conocimiento claro de los mismos. De este modo hacía un uso amplio del método de análisis combinado con el de síntesis. El análisis es también modalidad metodológica fundamental del pensamiento contemporáneo, aunque prescinda de la distinción entre el análisis lingüístico y su contenido conceptual y real. La filosofía de Bergson será una filosofía analítica conciencial; la de Husserl, intencional y de conciencia; la de N. Hartmann, de análisis categorial; la de Heidegger, una filosofía analítica existencial, en la que entra también como momento importante el análisis lingüístico bajo el aspecto etimológico-gramatical.

Mas la nueva filosofía analítica hace del análisis el método único de su filosofar, sin negar la importancia de la inferencia y deducción, y, sobre todo, lo típico en todo el movimiento es haber centrado dicho análisis en las *proposiciones* filosóficas y en el *significado* de las mismas más que en su contenido de *verdad*. Según Moore, el iniciador del método, la mayor parte de los problemas planteados en filosofía siguen insolubles a causa de la oscuridad y ambigüedades en el lenguaje de los filósofos. Al plantear los problemas, mezclan una serie confusa de preguntas, sin distinguir aquellas que tienen prioridad y las que es preciso esclarecer. Se impone por eso una labor de *clarificación* de las proposiciones para detectar su precisa significación. La filosofía, más que investigar sobre la realidad de los hechos, de los cuales nos informa el sentido común y cuya naturaleza estudian las ciencias, debe considerar los enunciados o modos de hablar de los filósofos y someterlos a un análisis clarificador para descubrir sus defectos lógicos. La tarea del filósofo es, ante todo, de carácter *lógico* y *lingüístico;* a él pertenece el análisis de las pro-

posiciones sobre la realidad para establecer su significado, detectando sus ambigüedades. Así aparece que muchos problemas de la filosofía tradicional no son sino pseudoproblemas debidos a la confusión del lenguaje, porque tal vez no sea la realidad la que crea los problemas, sino el lenguaje filosófico.

La filosofía analítica se caracteriza, por tanto, como una metodología de análisis de estructuras lógicas del pensamiento y del lenguaje. El pensamiento no puede conocerse directamente en sí, sino en cuanto se refleja y expresa en el lenguaje, sobre todo en su estructura lógica. Se interesa por el *significado* y no por la verdad, pues su tema es el *pensamiento* o el lenguaje más que los *hechos*. Sólo después de analizar el significado de lo dicho por los filósofos vendrá la segunda tarea de apoyar con razones la *verdad* o *falsedad* de las diversas teorías filosóficas, buscando la solución del problema sobre la realidad.

De revolución en filosofía fue calificada la filosofía analítica por sus mismos partidarios en la pequeña obra introducida por G. Ryle[1]. Tal pretensión revolucionaria la refieren, sobre todo, al cambio operado en la orientación de la filosofía inglesa con el resurgir de la nueva forma de pensamiento. En los ambientes intelectuales de Cambridge y Oxford dominaba, en las últimas décadas del siglo pasado y primera de ésta, el neokantismo y neoidealismo importados de Alemania, cuyos representantes eran Green, Bradley, Bosanquet, McTaggart, Ward y otros, siendo su máxima figura el lógico y metafísico idealista Bradley (véase t.5 c.15). Era una filosofía cultivada, sobre todo, por clérigos y aspirantes al clero, que veían en el espiritualismo idealista un apoyo de la teología y la religion. Pero con la secularización de los centros universitarios, las generaciones de estudiosos laicos aspiraban a formas de pensamiento en conformidad con las exigencias de las nuevas ciencias y sus métodos científicos. Surgió viva reacción contra el idealismo por obra de Moore y Russell, que construyen sus nuevos métodos de análisis empírico combatiendo y desmenuzando las pretensiones del monismo idealista.

La nueva corriente de la filosofía analítica nace, pues, como repulsa de la metafísica idealista y retorno a la anterior tradición inglesa del empirismo y nominalismo, como modesto análisis de los hechos de experiencia significados en el len-

[1] G. Ryle, *La revolución en la filosofía* (serie de conferencias de Ayer, Kneale, Paul, Pears, Strawson, Warnock, Wollheim), vers. esp. (Madrid, Rev. de Occidente, 1958).

guaje proposicional y rechazando a la vez el análisis psicologista de sensaciones e ideas mentales de Locke y Stuart Mill. Y se desarrolla en adelante sobre este suelo del empirismo anglosajón y antimetafísico y en la dirección del análisis lógico y lingüístico, sea del lenguaje común o del lenguaje de la ciencia y matemático, como una filosofía que ha de elucidar en clave lógica y semántica los resultados de las ciencias positivas. La actitud antimetafísica y antisustancialista se hace pronto más radical con el positivismo lógico, que enlaza con la tradición empirista de Hume; pero la metodología analítica como tal no excluye toda metafísica, y muchos analistas recientes se vuelven a una cierta apertura a los problemas ontológicos. Y, aunque no se entregan a erigir un sistema doctrinal sobre el conocimiento del mundo, hay en ellos, aparte de la metodología común del análisis lógico y del lenguaje en sus varias formas, como función más propia de la filosofía, una *teoría del conocimiento* siempre latente, que va desde el realismo empirista a un puro fenomenismo y positivismo de los hechos de experiencia.

El movimiento analítico recorre una larga trayectoria, y pueden distinguirse en su desenvolvimiento *tres etapas*.

1) El primer estadio es el de la construcción de la filosofía analítica con su fisonomía propia. Se inicia con Moore, que introduce la práctica del análisis lógico del lenguaje para clarificar los problemas de la filosofía. Y se desarrolla con Russell y Wittgenstein, que son los fundadores de la nueva filosofía, y bajo cuya tendencia se encuentran, de uno u otro modo, las subsiguientes corrientes. Constituyen la llamada Escuela de Cambridge.

2) El segundo estadio lo forma la corriente del *neopositivismo* o *positivismo lógico*, que surge como escuela independiente con los autores del Círculo de Viena y el Círculo de Berlín por los años 1920-1930. Reciben la influencia directa del primer Wittgenstein y asumen el método del análisis del lenguaje y el simbolismo lógico, ya elaborado por Russell, para establecer los fundamentos del conocimiento científico mediante un lenguaje lógico o ideal unificado. Su actitud peculiar es la de un rechazo radical de la metafísica y de cualquier conocimiento que supere los datos de la ciencia empírica; la filosofía se reducirá a ser una lógica del conocer científico.

3) El tercer estadio lo constituyen los desarrollos ulteriores de la filosofía analítica, que van desde los años 1950 a nuestros días. La tendencia más importante dentro de ella es

de los neoanalistas de la llamada *Escuela de Oxford* (Ryle, Wisdom, Austin, Strawson, etc.), que enlazan con Moore y el segundo Wittgenstein y, rechazando el análisis reduccionista del lenguaje del positivismo lógico, vuelven a dar validez al lenguaje común con sus diferentes usos para denotar valores de la realidad. Es una tendencia menos dogmática y más abierta a problemas filosóficos e incluso metafísicos. Esta corriente florece también en América junto con los positivistas lógicos (Carnap, Hempel, etc.).

El movimiento de filosofía analítica sigue vigente, y desde el mundo anglosajón se ha difundido, en mayor o menor escala, por casi todos los países. En España ha comenzado a cultivarse con gran ardor en pos de numerosos centros universitarios de América latina. Se multiplican las traducciones de los autores analistas y se asimilan con interés las técnicas del análisis lógico y teorizaciones lingüísticas. Nada nuevo parecen crear nuestros cultivadores, pero sí han contribuido con trabajos notables al conocimiento y difusión de las nuevas teorías y de sus representantes, a veces en enfático tono encomiástico, a la vez que despectivo, de toda la filosofía y metafísica clásicas. Su tratamiento de la materia suele ser global, sin consignar sus varias etapas y divergentes direcciones. En esta exposición sólo cabe seguir la línea ordenada de los grandes autores, en breve síntesis de sus propias concepciones.

GEORGE EDWARD MOORE (1873-1958), filósofo realista y clasificado por muchos en la corriente del neorrealismo angloamericano, adquiere fama universal por haber iniciado el método y algunos motivos de la filosofía analítica.

Vida y obras.—Nació en Upper Norwood, suburbio de Londres, de familia bastante acomodada. Su padre era doctor en medicina, y su madre, Henrietta Sturge, procedía de una familia de cuáqueros, devotos y filántropos. A los ocho años entró en el cercano Dulwich College, donde durante diez años obtuvo esmerada formación en la literatura. Hacia los doce años pasó por una experiencia dolorosa, pues, convertido al ultraevangelismo, se sintió en el deber de predicar y distribuir folletos religiosos, lo que practicó más de dos años con gran repugnancia de su temperamento e interior tormento. Esto explica, en parte, su posterior frialdad respecto de todo lo religioso. Al final del período y en frecuentes discusiones con su hermano mayor, el poeta Thomas Sturge Moore, fue persuadido por éste para adoptar la postura del «agnosticismo» religioso. Esta actitud agnóstica parece haberla mantenido durante toda la vida, a juzgar por sus escritos.

En 1892 entró en el Trinity College, de Cambridge, como es-

tudiante de clásicas. Al acabar el segundo curso, y por influencia de su amigo Russell, también allí estudiante, se volvió al estudio de la filosofía, y se graduó en ciencia moral, visitando Alemania en el verano de 1895. Sobre la base de un trabajo en torno a Kant, fue designado *fellow* para el sexenio de 1898-1904. En este tiempo mantuvo frecuentes discusiones con B. Russell. Ambos convinieron en una primera adhesión al idealismo de Bradley, que les era expuesto en el aula por Ward y McTaggart. Y ambos conjuntamente rechazaron mûy pronto el sistema idealista, que refutaron cada cual por distintas vías, sentando las bases, a través de su refutación, de la propia filosofía. En el mismo período, Moore se entregó a intenso trabajo de investigación y redacción de trabajos filosóficos. Publicó el artículo *The Refutation of Idealism* (en la revista *Mind*, 1903) y la obra *Principia Ethica* (Cambridge 1903), los dos escritos que mayor fama le han dado y de mayor influencia posterior; y, a la vez, otra serie de recensiones y artículos, la mayor parte presentados como actas o *Proceedings of the Aristotelian Society*.

Al finalizar su *fellowship*, Moore dejó Cambridge y, gracias a una herencia recibida, pudo proseguir sus actividades filosóficas, residiendo, sobre todo en Escocia y escribiendo artículos y recensiones. En 1911 fue llamado como lector universitario a Cambridge, dando sus cursos con regularidad sobre psicología y metafísica hasta 1925, en que sucedió a James Ward como profesor de filosofía de la mente y de lógica. En 1916 casó con Dorothy Ely, de quien tuvo dos hijos. Su vida transcurre en lo siguiente estrictamente ligada a la Universidad y sus actividades académicas, fuera de dos años de lecciones en Estados Unidos durante la segunda guerra mundial. Fue director de la revista *Mind* de 1921 a 1947, elegido miembro de la Academia Británica en 1918 y doctor honorario por la Universidad de St. Andrews.

En 1939, a la edad obligatoria de jubilación, dejó Moore su labor docente, pero no sus actividades filosóficas, pues continuó, con diversas interrupciones de enfermedad, escribiendo artículos, publicando los anteriores escritos, trabajando en diversos problemas y manteniendo discusiones con amigos y estudiantes. Su rasgo personal más notable parece haber sido su apasionada dedicación a la filosofía, sin otras ambiciones en el mundo exterior y aun sin mayores pretensiones intelectuales, enfrascado ingenuamente en cualquier disquisición lógico-analítica. Muere en Cambridge a la edad de ochenta y cinco años.

Los escritos de Moore reflejan, asimismo, la modestia de sus pretensiones como filósofo y publicista, quien en sus últimos escritos declaraba no haber sido un buen respondedor de cuestiones, habiendo limitado su labor a la elucidación de algunos problemas, sobre todo en el campo de la ética. Como obras independientes solamente publicó *Principia Ethica* (Cambridge 1903) y otra posterior más breve, *Ethics* (Londres 1912).

Excepto en ética, los numerosos escritos de Moore se componen

de artículos, textos o resúmenes de conferencias y reseñas publicados en las revistas, y de los cuales los principales fueron después reunidos en compilaciones. La primera colección por él publicada, *Philosophical Studies* (Londres-Nueva York 1922), contiene los trabajos *The Refutation of Idealism* (1903), *The Nature and Reality of Objects of Perception* (1905), *The Status of Sense-Data* (1914), *The conception of Reality* (1917), *Some Judgements of Perception* (1918) y *External and Internal Relations* (1919), con otros sobre el pragmatismo de W. James, sobre Hume, el valor y la moral. Viene luego su importante trabajo *A Defence of Common Sense*, publicado primero en *Contemporary British Philosophy* de J. H. Muirhead (1925). Es también importante su *Autobiografía* y *A Reply to My Critics*, editados en la colaboración publicada por P. A. Schilpp.*The Philosophy of G. E. Moore* (Chicago-Evanston 1942). El mismo Moore recogió otra colección, *Some Main Problems of Philosophy* (Londres-Nueva York 1959), en que se contienen sus lecciones de los años 1910 y 1911. Y póstumas aparecieron las colecciones *Philosophical Papers* (ed. de C. D. Broad, Londres-Nueva York 1959), en que se recogen *Defensa del sentido común* y otros artículos, como *Proof of an External World* (1939). Asimismo, las notas recogidas por los discípulos, *Lectures on Philosophy* (ed. C. Lewy [1962], de los cursos 1933-1934), *Commonplace Books* (1963, de los años 1919-1953) y artículos en el *Diccionario de filosofía*, de Baldwin[2].

Punto de partida. Refutación del idealismo.— Moore pasó por una primera y juvenil etapa de tanteos y vacilaciones antes de afirmarse en su pensamiento del realismo analítico. Educado por los maestros idealistas, fue primero atraído por el idealismo de Bradley. En su primer artículo, *¿En qué sentido, si alguno, existen el tiempo pasado y futuro? (In What sense, if Any, Do Past and Future Exist?:* Mind, 1897), sostiene la irrealidad del tiempo desde los mismos supuestos

[2] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Principia Ethica*, trad de A. GARCÍA DÍAZ (México 1959); *Etica*, trad. de M. CARDENAL IRACHETA (Barcelona, Labor, 1929); *Defensa del sentido común y otros ensayos* (Trad. de *Philosophical Papers)*, trad. de CARLOS SOLÍS (Madrid, Taurus, 1972). La misma versión de *Defensa del sentido común* publicada en la selección de J. MUGUERZA, *La concepción analítica de la filosofía* I (Madrid 1973).

Bibliografía.—J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy* c.9 (Londres 1957) p.200ss; P. A. SCHILPP, *The Philosophy of G. E. Moore* (Chicago-Evanston 1942, 1952). Contiene ensayos de numerosos autores sobre Moore, además de su *Autobiography* y *A Reply to My Critics;* G. J. WARNOCK, *English Philosophy Since 1900* (Londres 1958); A. R. WHITE, *G. E. Moore. A. Critical Exposition* (Oxford 1958); D. CAMPANALE, *Filosofia ed etica scientifica nel pensiero di G. E. Moore* (Bari 1962); N. MALCOLM, *Knowledge and Certainty* (Englewood Cliffs 1963) p.163ss; R. B. BRAITHWAITE, *G. E. Moore* (Nueva York 1963); A. GRANESE, *Origini e sviluppi della filosofia analitica* (Cagliari 1964); A. J. AYER, *Russell and Moore. The Analytical Heritage* (Londres 1971); J. MUGUERZA, int. en *Defensa del sentido común y otros ensayos* (Madrid, Taurus, 1972); M. SANTOS CAMACHO, *Etica y filosofía analítica* (Pamplona, EUNSA, 1975, amplio estudio sobre la ética de Moore); VARIOS, *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell, Wittgenstein*, vers. esp. (Madrid, Tecnos, 1976); VARIOS, *G. E. Moore. Essays in Retrospect* (Londres-Nueva York 1970).

del idealismo de aquél. En la disertación siguiente, *Freedom* (en *Mind,* 1898), el filósofo con quien se encontraba «más de acuerdo» era ya Kant. De él acepta el método de la exposición trascendental y la doctrina de los juicios sintéticos *a priori,* criticando, en cambio, los prejuicios psicológicos de su filosofía; la libertad no debe ser concebida en términos de voluntad (un concepto psicológico), sino que debe ser explicada bajo la idea de «libertad trascendental», una realidad noumenal que trascienda las relaciones del tiempo.

Todavía Moore adopta una tercera postura en el notable ensayo siguiente, *The Nature of Judgement* (en *Mind,* 1899), donde, aceptando de nuevo doctrinas de Bradley sobre el análisis del juicio, concluye en una extraña metafísica, que puede tildarse de «realismo absoluto», al modo platónico, en que los universales no sólo existen, sino que de hecho comprenden todo lo que existe. El mundo entero —todo lo que podemos pensar o percibir— consistiría en universales cualitativos o «conceptos adjetivos». Estos universales comprenden las proposiciones, los objetos materiales, las mentes y todos los demás «objetos complejos». E intentó mostrar que tales principios realistas eran compatibles con el método trascendental kantiano.

La reacción contra el idealismo y formación de la propia filosofía de Moore se encuentran en sus dos básicos escritos de 1903: *The Refutation of Idealism* y *Principia Ethica.* En ambos, aunque tratando de diversas materias, se da forma clara a los dos grandes supuestos que nuestro filósofo mantendrá —con diversas variaciones— en toda la trayectoria siguiente: el método del análisis lógico de las proposiciones y el realismo empirista en que se sitúa la filosofía analítica.

El denso artículo *La refutación del idealismo* produjo un fuerte impacto en el pensamiento inglés de la época, provocando la reacción contra el idealismo y el retorno al empirismo tradicional. En él no se propone Moore trazar una refutación global del sistema idealista. Inaugurando a la vez su nuevo procedimiento, centra su discusión en un meticuloso análisis del principio de Berkeley, *esse est percipi,* sobre cuya base el idealismo y la teología de entonces tendían a afirmar que el universo es espiritual. Tampoco trata de mostrar si es cierto o no que la realidad del mundo es espiritual, sino sólo clarificar por el análisis el sentido propio de dicha aserción, esencial en el idealismo. En él se apoyan muchos idealistas para sostener la identificación de la conciencia y el objeto de

conciencia, es decir, de la realidad de una sensación o idea y el objeto de esta idea o sensación. *Esse* sería el objeto o realidad, y *percipi*, la misma conciencia o conocimiento de él; la realidad consistiría en ser percibida o conocida.

En tal identificación afirma Moore, radica el error o confusión fundamental del idealismo, para el cual el *esse*, o realidad, y la experiencia, o *percipi*, serían sinónimos, dos palabras significando la misma cosa. Pero no es ése el sentido que reciben en el lenguaje común ambas expresiones. No se trata de una proposición analítica o de mera tautología, sino de una proposición sintética que une a un sujeto un predicado distinto. Cuando yo pienso, por ejemplo, en el azul o el verde o tengo la sensación de estos colores, pienso en algo aparte de mi conciencia. Conocemos también que la sensación de azul difiere de la de verde. Pero es claro que ambas sensaciones tienen un punto en común.«Yo llamaré a este elemento común conciencia... En cada sensación hay, por tanto, dos términos distintos: 1) *la conciencia*, en relación a la cual todas las sensaciones son iguales; y 2) otra cosa, respecto de la cual una cosa difiere de otra. Convendrá que se me permita llamar a este segundo término el «objeto» de una sensación»[3].

Así, pues, en toda sensación se dan estos dos elementos distintos: la *conciencia* y el *objeto* de la conciencia. Si sólo tuvieran el primer elemento, no habría modo de diferenciar la sensación de azul de la sensación de verde. Si sólo poseyeran el segundo, no habría modo de llamar a ambas sensaciones con un nombre común. «Azul es, por tanto, un objeto de sensación, y verde otro, y conciencia, que las dos sensaciones tienen en común, es diferente de ambas». Por lo tanto, «identificar azul o los objetos de la sensación con la sensación correspondiente es, en cada caso, un error contradictorio. Es identificar una parte bien con el todo de que es parte, bien con la otra parte del mismo todo»[4].

Moore prosigue por esta línea de agudas argumentaciones en el análisis correcto de las sensaciones e ideas (concede a los idealistas el mérito de haber distinguido entre sensación y pensamiento) que tenemos en la conciencia y los objetos de las mismas. Los idealistas han pasado del contenido de azul,

[3] *The Refutation of Idealism*, en *Philosophical Studies* (Londres, reimp.1970) p.17.

[4] Ibid., p.17 18. Ibid., p.18: «Tanto el idealismo como el agnosticismo han llegado a unas consecuencias extrañas debido exclusivamente al hecho de identificar el azul con la sensación de azul: se ha dicho que *ser es ser percibido* exclusivamente por haber afirmado que lo que *es experimentado* se identifica con la experiencia de ello».

que como tal pertenece a la cosa azul existente, al contenido de la sensación o idea, confundiendo con ello el *ser real de la cosa existente* con el ser *mental* y haciendo del *objeto* de la sensación o idea, que es algo real, un contenido o parte de la imagen mental. Pero entonces, cuando exista la sensación azul, tendríamos «una conciencia azul» *(a blue awareness)*, lo que claramente manifiesta la falsedad de la posición idealista [5].

La conclusión de todo el análisis es que el llamado contenido de una sensación o idea expresa algo distinto, *el objeto*, que puede ser separable y existir independiente del conocimiento o conciencia del mismo. De ahí el principio de que todos los enunciados del tipo «Pienso que *P*» y «Percibo *X*» designan actos de conciencia, por un lado, y objetos relacionados con esos actos, pero distintos de ellos, por otro. El ser *real* es distinto del ser *percibido;* la realidad no puede ser modificada por el hecho de ser percibida. «Yo soy, pues, tan directamente consciente de la existencia de cosas materiales en el espacio como de mis propias sensaciones», porque ser real es lo mismo que existir. Y el idealista que reduce el objeto a simple contenido de conciencia viene a encontrarse en la absurda posición de no poder afirmar ni la propia existencia, pues, basándose en su teoría, «él mismo y las otras cosas son en realidad puros contenidos de una conciencia que es conciencia de nada» [6].

Con ello, Moore ha demostrado también el sinsentido del problema idealista, a saber, cómo salir del círculo de las ideas a la realidad. «No hay, por consiguiente, que preguntarse cómo podemos salir del círculo de nuestras propias ideas y sensaciones. Tener una sensación es, sencillamente, estar ya fuera del círculo. Es conocer algo que *no* es parte de *mi* experiencia con tanta verdad y realidad como cualquier otra cosa que pueda conocer» [7].

[5] Ibid., p.26. Añade: «Admito como posible que mi conciencia sea azul y a la vez de azul, pero de lo que estoy seguro es de que lo es de azul; que tiene ante el azul la simple y única relación, cuya sola existencia justifica la distinción entre la mente y la materia. El resultado de todo esto lo puede expresar diciendo que *lo que se llama contenido de una sensación es verdaramente lo que yo llamé en un principio el objeto de la sensación*».

[6] Ibid., p.28 30.

[7] Ibid., p.27. Parece comprobarse en esto la influencia e inspiración de la doctrina de Brentano y Meinong sobre la objetividad intencional e independencia de los objetos respecto de la mente. Al menos, Moore declara en el Prólogo de su *Principia Ethica* que los puntos de vista de Brentano son muy parecidos a los suyos y con él está completamente de acuerdo. Cf. J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy* (reimp. Londres 1972) p.203.

Defensa del sentido común.—Con su refutación de la tesis central idealista, Moore ha entrado decidido en las vías del *neorrealismo,* aunque de corte empirista. En trabajos siguientes fue reafirmando su posición, rebatiendo otros aspectos del sistema idealista de Bradley. En el artículo *The Conception of Reality* (1917), a la vez que clarifica los conceptos de *existencia* y *realidad* como equivalentes y significando la misma existencia real de las cosas múltiples y no la simple «apariencia» de la teoría de aquél, dirige su impugnación contra la pretensión bradleyana de que «el tiempo es irreal». Ciertamente, observa Moore, el Tiempo con mayúscula parece ser una entidad muy abstracta e irreal. Pero, si lo pensamos en concreto, vemos que no es así. «Si el tiempo es irreal, entonces está claro que nada sucede *antes o después* de algo; no es cierto nunca que algo sea *pasado;* ni es cierto que algo vaya a suceder en el *futuro;* ni tampoco es cierto que algo está sucediendo *ahora,* y así sucesivamente»[8].

Es, asimismo, de destacar el trabajo *External and Internal Relations* (1919), en que, recogiendo los análisis lógicos de Russell, refuta el monismo idealista de Bradley, que reducía la totalidad pluralista de las cosas al nivel de pura apariencia, La teoría bradleyiana del Absoluto omnicomprensivo se basaba en la negación de las relaciones externas; las relaciones, al contrario, serían todas internas y constitutivas de un todo inanalizable, con lo que el universo de las cosas es algo relativo que se esfuma en el Absoluto como un sistema único. Moore, por el contrario, arguye que la *esencia* de una cosa es siempre distinta de sus relaciones, las cuales son externas a la cosa misma. Afirmar que una cosa «no tiene significado aparte de sus relaciones» o no es lo que es sin ellas, es ya distinguir la cosa misma de sus relaciones en el acto de negar que tal distinción es inteligible. Tal concepción es, por tanto, contradictoria, sin que por ello se niegue la multitud de relaciones —lógicas, matemáticas, fácticas— que ligan a las cosas. La realidad de los seres tiene, de suyo, una consistencia, y es ser independiente, según la frase de Butler, que Moore escogió como lema de sus *Principia Ethica:* «Cada cosa es lo que es y no otra cosa», y que resume su oposición al monismo[9].

La exposición más lúcida de este nuevo —y a la vez clá-

[8] *The Conception of Reality,* en *Philosophical Studies* p.210. Ya se ha dicho que en su primera fase idealista había sostenido el mismo Moore que el tiempo es irreal.

[9] *External and Internal Relations,* en *Phil. Studies* p.276-308. Cf. J. PASSMORE, o.c., p.206-207.

sico— realismo la ha llevado a cabo Moore en su famoso ensayo *A Defence of Common Sense* (1929). Es lógico que la refutación del idealismo le haya inducido a tener por verdadera la visión del mundo propia del sentido común, según la cual la realidad física es independiente de los hechos de conciencia. Moore lo presenta siguiendo su método típico de análisis, es decir, enumerando dos largas series de proposiciones «cuya verdad creo conocer con toda certeza». *La primera lista* de estos enunciados triviales o de verdad obvia e inmediata es la referente a la propia existencia. «Hay al presente un cuerpo humano vivo que es mío». Este cuerpo mío ha nacido en el pasado y continúa viviendo, creciendo bajo distintos cambios; está *en contacto* en la superficie de la tierra con otras cosas de tres dimensiones, con las que mantiene diversas relaciones de distancia o cercanía, posición, o con otras muchas cosas estuvo en contacto; que entre esas cosas y ambiente ha contado con otros cuerpos humanos vivos, con los que mantiene similares relaciones de contacto, distancia, muchos de los cuales han muerto y otros han nacido; y que la tierra existía antes que mi cuerpo naciese. A esto añade la otra serie de proposiciones referentes a mi conciencia: que he tenido desde mi nacimiento diferentes experiencias de todos los tipos: que percibo mi cuerpo y otras mil cosas del entorno, incluidos otros cuerpos; que he observado y observo numerosos hechos relativos a todos ellos, soy consciente de los hechos que pasan o han pasado, he pensado mil sucesos, reales o imaginarios, personas y cosas; tengo sueños o sentimientos de diversa índole, espero eventos futuros, etc.

La segunda serie de proposiciones «de verdad palmaria» es que «creo saber con certeza» que otros muchísimos seres humanos han nacido y vivido sobre la tierra, y durante su vida han tenido diversas experiencias de todos los tipos antes mencionados; es decir, la realidad de los otros hombres, cuya existencia conozco con la misma certeza [10].

Moore se enfrenta luego con la objeción general respecto de la verdad de todas estas afirmaciones triviales o del sentido común.

Se cifra en que «muchos filósofos» (no se mencionan las diversas tendencias o escuelas) han sostenido que no son verdaderas o todas o algunas de las diferentes proposiciones antes mencionadas.

[10] *Defensa del sentido común*, trad. esp. de CARLOS SOLÍS, reimp. en J. MUGUERZA (ed.), *La concepción analítica de la filosofía* (Madrid 1974) I p.253-258.

Otros, en cambio, añade Moore, argumentan que «nadie ha conocido nunca la verdad de las proposiciones de alguna de estas clases». Sea porque las consideran altamente probables, pero no ciertas, sea porque suponen que son simplemente *creídas*, pero no conocidas con certeza. Es por lo que las denominan *creencias del sentido común*, porque las gentes mantienen comúnmente creencias de este tipo; serían, por tanto, «cuestiones de fe, no de conocimiento»[11].

Moore replica, saliendo con energía *en defensa del sentido común*, sin duda siguiendo la inspiración de T. Reid y discípulos de la Escuela escocesa, aunque no los menciona: «Yo soy uno de los que han sostenido que la visión del mundo del sentido común es *completamente verdadera* en ciertos aspectos fundamentales». Y apela para ello al consentimiento universal: «Todos los filósofos sin excepción han coincidido con esta tesis mía», aunque muchos han expresado opiniones incompatibles, y por ello contradictorias. «Es autocontradictorio mantener que nosotros sabemos que son aspectos del punto de vista del sentido común, y que, sin embargo, no son verdaderos, puesto que decir que *nosotros* conocemos, es decir que son verdaderos». Para Moore, pues, el sentido común constituye un criterio del conocimiento cierto de verdad en cuanto a las aserciones por él señaladas, y «hablar con desprecio de las creencias del sentido... es el culmen del absurdo»[12].

Moore proclama después la verdad cierta de tales aserciones del sentido común apelando a la evidencia natural de este conocimiento. Porque la verdad es, para él, la correspondencia con la realidad, y el que afirma su verdad es que las conoce directamente, y, por lo tanto, son verdaderas. Basta que existan algunos seres humanos que afirmen sus experiencias sobre tales objetos, para que todo el primer grupo de proposiciones sea también «verdadero con toda certeza».

Alude, asimismo, a su familiar argumento de las «razones sopesadas». No tengo razones para creer las opiniones de ellos, y, sin embargo, tengo todas las razones para estar seguro de las proposiciones del sentido común[13].

El segundo problema planteado por Moore es muy distinto. Se refiere no a lo que entendemos en tales proposiciones expresadas en *sentido ordinario* o en lenguaje popular, sino a *cuál*

[11] Ibid., p.262.
[12] Ibid., p.263-264.
[13] Ibid., p.259-263.

es el análisis correcto de su significado. Porque las expresiones como «La tierra ha existido durante muchos años», «Muchos cuerpos humanos han vivido sobre ella» y, en general, «Existen cosas materiales», usadas en ese sentido ordinario o de modo popular, no tienen ambigüedad alguna y todos entendemos su significado. Pero otra cosa es cuál debe ser el análisis correcto de las mismas, es decir, «cómo *son* las cosas materiales y cómo las percibimos». Es «el problema general de la *naturaleza* de las cosas materiales», que dependen de este análisis.

Moore responde que no hay duda alguna sobre la verdad de tales proposiciones, las cuales sabemos que son verdaderas en su sentido ordinario. Pero abriga graves dudas sobre el análisis de las mismas, y piensa que ningún filósofo ha logrado hasta ahora un análisis plausible[14]. Por tal análisis entiende el problema de la percepción de las cosas a través de los datos sensibles, que a continuación y en otros escritos expone, y del que se hablará más tarde. Veremos que sus varias soluciones, todas igualmente dudosas, recortan notablemente el realismo proclamado por Moore, al menos cuanto al conocimiento que tenemos del mundo.

A pesar de tal recorte gnoseólogico, Moore nunca ha dudado de la existencia de las realidades materiales del mundo y ha mantenido su realismo en diversos escritos posteriores, que son recogidos en la colección póstuma *Philosophical Papers*. Destaca el ensayo *Proof of an External World* (1939), en que alega sus típicas demostraciones sobre la existencia de objetos o cosas del mundo exterior e independientes de la mente, en disensión con el criticismo de Kant. Entre ellas se encuentra la famosa prueba *ad sensum*, en que Moore levanta frente a su auditorio sus dos manos, mostrando primero la mano derecha y luego la izquierda. La prueba era convincente de la existencia de cosas exteriores[15]. Asimismo, el escrito *Our Forms of Scepticism* (1940), en que rebate la posición es-

[14] Ibid., p.256-257 271-272.

[15] *Prueba del mundo exterior*, en *Philosophical Papers*, trad. esp. *Defensa del sentido común y otros ensayos* (Madrid, Taurus, 1972) p.178: «Me parece que, lejos de ser cierto, según la opinión manifestada por Kant, que sólo hay prueba posible de la existencia de cosas fuera de nosotros —a saber, la que él ha dado—, puedo hacer ahora una gran cantidad de demostraciones diferentes, todas ellas completamente rigurosas... Puedo probar ahora, por ejemplo, que existen dos manos humanas. ¿Cómo? Levantando mis dos manos y diciendo, a la vez que hago un gesto con mi mano derecha: «Aquí hay una mano», y añadiendo, mientras hago un gesto con la izquierda: «Aquí hay otra mano». Si, al hacer esto, he probado *ipso facto* la existencia de cosas externas, todos verán que puedo hacerlo también de muchísimos modos diferentes; no hace falta multiplicar los ejemplos».

céptica de Russell, quien sostenía no haber conocido nunca con certeza los cuatro tipos de cosas que se describen y que engloban la generalidad de los objetos exteriores [16]. Sin olvidar otra conferencia, *Certeza* (1941), donde insiste en la evidencia de los sentidos sobre distintas proposiciones de experiencias sensoriales que demuestran, con certeza indubitable, la existencia de realidades externas [17].

Análisis filosófico.—Moore fue un virtuoso del análisis, y ha practicado este procedimiento de continuo y en todas sus obras. En cualquiera de sus escritos puede contemplarse cómo toda su argumentación se desenvuelve sobre el análisis de ejemplos de proposiciones, indagando sus diferentes significados, reduciéndolas a proposiciones más simples, sustituyéndolas por otras similares y de percepción más inmediata, siempre con vistas a clarificar su sentido y verdad. El análisis es, para él, la *función más propia* de la filosofía, y, desde luego, la práctica del análisis fue la tarea más destacada de su investigación. Es por ello el iniciador y el padre del movimiento de la filosofía analítica.

La sugestión e iniciativa para el nuevo método parece haberle venido a Moore de sus años de docencia en la lógica, y en todo caso fue decisiva la inspiración de Bradley y de su obra *Principles of Logic*. Todos concuerdan en que, si bien la filosofía analítica surge como reacción frente al idealismo, mas, por otra parte, de él recibe la tendencia antipsicologista y el impulso hacia el análisis lógico. En pos de Bradley y su expositor McTaggart, Moore el primero y luego Russell se oponen a la anterior tradición empirista de Locke y Stuart Mill, que habían configurado la filosofía como una parte de la psicología. La filosofía debe abandonar el estudio psicológico de los actos mentales y asumir su tarea propia, que es el análisis cuidadoso del *significado* de las proposiciones, como expresión del pensamiento, en sus momentos lógicos de estructura, relaciones de sentido y de implicación, como preconizaba Bradley y antes Peirce. La nueva filosofía abandona el campo psicológico, pero se orienta a los aspectos lógicos y no a lo ontológico.

Moore, por otra parte, parece iniciar esta práctica del análisis movido muy de cerca por las confusiones, desacuerdos y extrañas afirmaciones que encontraba en los filósofos (idealis-

[16] *Cuatro formas de escepticismo*, trad. cit., p.233-264.

[17] *Certeza*: ibid., p.267-290.

tas), tan opuestas a las verdades inconcusas del sentido común. Así lo expresa al principio de sus dos principales obras. «El idealismo moderno —comienza el ensayo *The Refutation of Idealism*—, si es que llega a afirmar alguna conclusión general sobre el universo, sostiene que es *espiritual*... en este término intenta incluir un gran número de propiedades distintas», como, por ejemplo, «que es inteligente, que tiene conciencia intencional, que no es mecánico»; quizá, incluso, «que *todo* el universo posee *todas* las cualidades cuya posesión se cree que nos hace tan superiores a las cosas». En tan intrincada discusión, «fácilmente podemos pasar por alto el *número de diferentes proposiciones* que el idealista tiene que probar... y olvidar qué gran número de dificultades tiene que encerrar esta importante cuestión». Por ello, el primer paso habrá de ser discriminar, dentro de esa fórmula tan engañosamente sencilla, una serie de cuestiones distintas, y luego escoger una cuestión clave sobre la cual iniciar el examen intensivo del problema. Y aún en la fórmula esencial del idealismo: *esse est percipi*, comenta Moore: *«Hay tres términos muy ambiguos en esta proposición»*, que intenta aclarar con sutiles análisis [18].

Es también lo que advierte Moore al comienzo de su *Etica:* «Me parece que, en la ética como en todos los otros estudios filosóficos, las dificultades y desacuerdos, de que la historia está llena, se deben principalmente a una causa muy simple, a saber, el intento de responder cuestiones sin descubrir antes con precisión qué cuestión se desea responder». El error de los filósofos estriba «en no haber tratado de descubrir qué cuestión plantean antes de responderla, pues la tarea de *analizar* y distinguir es a menudo muy difícil». Al haber planteado una pregunta confusa que implicaba varias, la respuesta no será correcta; se resentirá de la misma confusión [19].

En esta misma línea, Moore declaraba más tarde en su *Autobiografía* que lo que crea problemas filosóficos no es la realidad ordinaria del mundo o las ciencias; sobre esta realidad de las cosas ya nos certifica suficientemente el sentido común o las ciencias mismas. Han sido las cosas que los filósofos han dicho sobre el mundo las que han creado los problemas filosóficos. Con sus teorías han producido multitud de confusiones y ambigüedades por haber descuidado el *análisis*. La tarea de Moore será someter a un riguroso análisis esas teorías filosóficas, en su doble vertiente de aclarar el sig-

[18] *The Refutation of Idealism*, cit., p.1-3 7.
[19] *Principia Ethica*, pref., trad. esp. (México 1959) p.VII.

nificado de lo que los filósofos han dicho, y descubrir luego si lo que ellos han dicho es verdadero o falso[20].

El análisis de Moore se dirige directamente sobre las *proposiciones*, cuyo sentido y verdad trata de investigar. Frente al psicologismo, mantiene que la primera unidad lógica y significativa es la proposición o juicio, no las ideas aisladas de cualidades simples. Una proposición es una «síntesis de conceptos» en que se expresan relaciones de verdad o falsedad entre ellas, como había enseñado en otro escrito anterior: «Una proposición se compone no de palabras, ni incluso de pensamientos, sino de conceptos... en ella determinados conceptos se hallan entre sí en unas relaciones específicas»[21].

De nuevo notaba al principio de *Principia Ethica* que su labor de análisis no se refiere a la discusión sobre el sentido propio de las palabras, «ya que los problemas verbales se dejan adecuadamente en manos de lexicógrafos y personas interesadas en la literatura, y a la filosofía no le conciernen»; se dirige únicamente «al objeto o idea representado en las palabras», para descubrir la *naturaleza* de tal objeto o idea[22]. Y en su respuesta final a los críticos insistía en lo mismo: «Cuando yo he hablado de analizar algo, lo que he dicho analizar ha sido siempre *una idea, o concepto, o proposición, y no una expresión verbal*»[23].

Tal es el método o tipo de análisis que Moore ha practicado. A diferencia de *análisis lingüístico*, que en los grupos de Cambridge después se practicó bajo la inspiración del primer Wittgenstein, Moore no se interesa directamente por el análisis del *lenguaje*, sino por el de los *conceptos* expresados en el

[20] *An Autobiography*, en P. A. SCHILPP, *The Philosophy of G. E. Moore* (1942, ed. Cambridge 1968) p.14: «No creo que el mundo o las ciencias hayan suscitado jamás en mí problemas filosóficos. Han sido las cosas que los filósofos han dicho sobre el mundo o sobre las ciencias lo que me ha creado problemas filosóficos. He estado (y continúo estando) profundamente interesado en muchos de los problemas suscitados en este sentido, siendo los problemas en cuestión de dos clases sobre todo, a saber: en primer lugar, aclarar *qué quería decir* cualquier filósofo al decir lo que dijo; y en segundo lugar, el problema de descubrir *si lo que quiso decir era verdadero o falso*. Creo haber intentado durante toda mi vida resolver problemas de este tipo, y ciertamente (pienso) no haber tenido apenas éxito en resolverlos como hubiera deseado».

[21] *The Nature of Judgement:* Mind (1899) p.179-180. En este artículo de la primera época que anotamos sostiene una especial teoría del realismo platónico de las ideas, se contiene, no obstante, un profundo estudio sobre el juicio y la proposición.

[22] *Principia Ethica* n.2, trad. cit., p.3. Ibid., n.6 p.5-6: «¿Qué es entonces bueno? ¿Cómo hay que definirlo? Podría pensarse que ésta es una pregunta meramente verbal. Una definición intenta a menudo expresar el significado de una palabra mediante otras palabras. Pero ésta no es la clase de definición que busco... Mi interés se dirige únicamente a ese *objeto o idea* que, correcta o erróneamente, sostengo que se expresa generalmente con esa palabra. Lo que trato de descubrir es *la naturaleza de tal objeto o idea*».

[23] *A Reply to my Critics*, en SCHILPP, *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. cit. p.661.

lenguaje y como medio de descubrir la *realidad* que tras ellos se oculta, mientras que esa dirección hacía del análisis del lenguaje mismo su tema central, con la finalidad de liberar a éste de todo «prejuicio» conceptual u ontológico. Los términos o expresiones verbales los emplea Moore según el significado obvio que han recibido en el *uso ordinario,* sin ocuparse de las discusiones gramaticales o lógico-sintácticas de la filosofía analítica posterior.

Tal respuesta no ha satisfecho del todo a críticos y comentadores. En el análisis proposicional que constantemente efectúa Moore va también implicado algún análisis de las expresiones verbales en que van plasmadas las proposiciones; y más aún en sus análisis de los términos complejos, que resuelve en proposiciones simples. De hecho, el uso constante de análisis de proposiciones que hace Moore para discutir sobre el sentido verdadero de cualquier concepto o doctrina, no difiere mucho de los filósofos analistas de esa dirección, aparte de limitarse al lenguaje natural y ordinario. Pero Moore no hizo del análisis lingüístico un fin en sí mismo, sino una investigación subordinada al descubrimiento de la realidad, de los constitutivos esenciales de las cosas o conceptos.

La función de este análisis de las proposiciones es doble, según declaración expresa de Moore: *a)* conocer *qué significa* cada una de las proposiciones empleadas, o mejor, *qué han entendido* los filósofos en ellas; *b)* establecer *el análisis correcto* de su significación. La primera concierne al *significado* exacto de las proposiciones empleadas, a la exigencia de claridad de los enunciados, ideas o cuestiones planteadas por los filósofos. La segunda forma de análisis se refiere a su *verdad,* a conocer si las proposiciones afirmadas son verdaderas o falsas [24].

El segundo tipo de análisis concierne a la verdad o falsedad de las proposiciones o teorías filosóficas. De ellas afirma Moore que su «análisis correcto es en extremo difícil y que ningún filósofo hasta ahora ha dado una solución plenamente satisfactoria» [25]. Se refiere a las proposiciones del sentido co-

[24] *Defensa del sentido común,* trat. cit., p.257: «Me da la impresión de que quien adopta un punto de vista contrario confunde el problema de si entendemos su significado (cosa que realmente no ocurre a todos) con el problema de *si sabemos qué quiere decir,* en el sentido de ser capaz de *hacer un análisis correcto* de su significado. El problema de cuál sea el *análisis correcto* de la proposición expresada en cada ocasión». Cf. p.271 y, asimismo, *An Autobiography,* texto en nt.20.

[25] *Defensa del sentido común,* trat. cit., p.271-272: «Muchos parecen sostener que no hay duda alguna relativa al *análisis* de esas proposiciones (ni, por tanto, de la proposición «Han existido cosas materiales»), mientras que yo sostengo que su análisis es muy

mún que afirman la existencia de cosas materiales, como «La tierra ha existido durante muchos años», «Muchos cuerpos humanos han vivido sobre ella durante mucho tiempo». De este análisis correcto dependerá, según Moore, la explicación sobre la *naturaleza* de las cosas materiales o, al menos, sobre el *modo de conocimiento* de las mismas[26]. Es el problema gnoseológico sobre la percepción de la realidad material, tema sobre el cual nuestro filósofo anduvo siempre vacilante, como después se va a exponer.

Más comúnmente, Moore pronuncia que esta segunda tarea del análisis filosófico es la de descubrir las razones *(reasons)* capaces de probar la verdad o falsedad de los enunciados. No basta con analizar el *significado* de lo dicho por los filósofos; hay que apoyar con *razones* la verdad de lo que han dicho o probar con razones su falsedad. Tal método de argumentación por «buenas razones» *(good reasons)* o por razones más fuertes que produzcan la certeza sobre la verdad de una proposición, lo ha señalado con frecuencia Moore y lo ha practicado desde sus primeros trabajos; así, para demostrar la falsedad del idealismo; en la Ética, para refutar la teoría hedonista del bien, consistente en la felicidad, y en otros trabajos, comúnmente[27]. Notable en esto es su ensayo *The Nature and Reality of Objects of Perception*, en que emplea constantemente la noción de «buenas o malas razones», señalando la buena razón como la que prueba la proposición verdadera, y al contrario la falsa[28].

discutible. Incluso aunque algunos de ellos sostengan, como hemos visto, que no hay ninguna duda sobre su *análisis*, con todo, parecen haber dudado de si tales proposiciones son verdaderas. Yo, por el contrario, aun sosteniendo que no hay ninguna duda sobre la verdad de esas proposiciones, mantengo que, por lo que atañe a algunos puntos, ningún filósofo ha logrado, hasta el momento, sugerir un *análisis plausible*».

[26] Ibid., p.272; *Principia Ethica* p.6 (nt.22).

[27] *Principia Ethica* p.17; *The Refutation of Idealism*, en *Philosophical Studies* p.3 4 5 30; *Teoría de las descripciones*, en *Philosophical Papers*, trad. esp. *Defensa del sentido común y otros ensayos* p.185 231, etc.

[28] *The Nature and Reality of Objects of Perception*, en *Philosophical Studies* p.35: «He dicho que intento plantear una cuestión relativa a la *verdad* de esta creencia; y la cuestión particular puede ser expresada con estas palabras: *Qué razón tenemos* para nuestra creencia en la existencia de otras personas. Pero éstos son términos que precisan alguna explanación, y quiero darla. En primer lugar, cuando yo hablo de una razón, pienso *sólo* en una razón buena y *no* una mala. Una mala razón es, sin duda, una razón en algún sentido de la palabra; pero quiero usar el término razón *(reason)* exclusivamente en el sentido equivalente a una buena razón. Pero ¿qué entiendo yo por una buena razón de mi creencia? Pienso que puede expresarse con suficiente precisión qué entiendo por tal en esta conexión como sigue: *Una buena razón para una creencia es una proposición que es verdadera, y que no podría ser verdadera si la creencia no fuera verdadera*. Decimos comúnmente, yo pienso que, cuando un hombre conoce tal proposición, tiene una buena razón para su creencia, y cuando no conoce tal proposición, diríamos que no tiene una razón de ella... algo de lo que podía ser válidamente inferida...»

Moore ha sido, por tanto, el iniciador del método de las «buenas razones» como criterio de la verdad filosófica, que ha pasado a la dirección más moderada de la filosofía analítica, seguida por la Escuela de Oxford. Trata de otorgar con ello a la filosofía un carácter científico. Su interés preferente no es tanto por el análisis del *lenguaje* cuanto por el de los *conceptos* expresados en el lenguaje como medio de descubrir la *realidad* tras ellos oculta, a diferencia de la dirección radical de esta filosofía, en la que el análisis del *lenguaje* mismo será el tema central, con la finalidad de liberar a éste de todo «prejuicio» conceptual u ontológico.

Ontología y metafísica.—Si bien Moore se entregó de una manera constante a la práctica del análisis lógico de las proposiciones, también se ocupó de modo asistemático de numerosos problemas filosóficos, pues el análisis significaba para él un medio de descubrir la realidad, la verdad de las cosas. Sus ideas andan dispersas en la gran variedad de sus artículos, y sólo apuntamos lo más fundamental de ellas.

En la primera conferencia de la colección *Some Main Problems of Philosophy* (1910-1911) comienza diciendo que los filósofos han discutido de hecho una variedad inmensa de problemas; pero «el más importante e interesante» de los temas que a ellos compete es «dar una descripción general de la *totalidad* del universo, mencionando todas las más importantes especies de cosas que conocemos», con sus mutuas relaciones y considerando que pueden existir otras muchas que absolutamente no conocemos[29].

La descripción de este universo de las cosas es similar a la que luego va a proponer como objeto de las creencias del sentido común. Primero, la multitud inmensa de «objetos materiales», cuyo inventario detalla, desde los cuerpos inorgánicos y productos artificiales hasta las plantas, animales, «cuerpos humanos», todos los astros y las dimensiones de distancia y dirección, espacio y tiempo, pasado y futuro de estas cosas materiales. Segundo, la otra serie de objetos pertenecientes a las creencias del sentido común: son los hechos de conciencia en la rica variedad de los actos que la mente produce: sensaciones, emociones, pensamientos, sueños. Estos van localizados en nuestros cuerpos y ocupan el espacio de ellos mientras se dan los actos de conciencia respectivos.

[29] *What is Philosophy?*, en *Some Main Problems of Philosophy* (Londres 1953) p.1 23.

En cambio, las cosas materiales continúan existiendo aun cuando no se dieran actos de conciencia en general. Moore añade que todos estos actos de conciencia van «adheridos» a algunos cuerpos. Pero «hay una vasta mayoría de objetos materiales a los que no van adheridos (*attached*) actos de conciencia»[30]. Los hechos de conciencia no existen, en efecto, sino en cuanto inherentes al cuerpo material de los hombres y animales.

Tal sería, para Moore, el objeto central de la filosofía: la referida descripción de la totalidad de objetos del universo. En ella, la experiencia directa o indirecta del sentido común nos da el conocimiento general de las cosas; «el conocimiento detallado» de los objetos materiales, las ciencias, y la historia y psicología proporcionan el de los actos de la mente[31]. La filosofía quedaría reducida a una ontología materialista, o mejor, a una *Enciclopedia de las ciencias* en el sentido positivista. Pero Moore no supone esto, ya que antes declaró que el principal cometido de la filosofía era indagar sobre la verdad o falsedad de las cosas comprendidas en la visión del mundo del sentido común.

Hay otro campo *ontológico* y «otro género de cosas» que al filósofo toca también declarar y constituyen, asimismo, objetos de la filosofía. Son las denominadas «entidades abstractas»[32], verdades universales y realidades intemporales, que luego se van a detallar. Moore llama *metafísica* al estudio de estas entidades, objetos o cualidades no naturales, que, no obstante, forman parte de la constitución del universo. La actitud de Moore no es tan radicalmente antimetafísica como la mayoría de los autores siguientes de la filosofía analítica. Admite, al menos, este tipo de metafísica que versa sobre tal clase de objetos no naturales, es decir, distintos de los objetos materiales de la naturaleza y de los actos de conciencia. En un notable capítulo de los *Principia Ethica* alaba a estos «metafísicos» que «desde Platón hasta nuestros días» han dirigido su investigación sobre tal campo de entidades reales, condensadas en el término general de «verdades universales». Con ello se apartan del empirismo de los ingleses y «han prestado un servicio a la humanidad»[33].

[30] Ibid., p.10; cf. p.2-12. [31] Ibid., p.13. [32] Ibid., p.16.

[33] *Principia Ethica* c.4, trat. cit., p.105-106: «Los metafísicos tienen, por consiguiente, el gran mérito de insistir en que nuestro conocimiento no está confinado a las cosas que podemos tocar, ver o sentir. Siempre se han ocupado en gran medida no sólo de esa clase de objetos naturales en que consisten los hechos mentales, sino también de la clase de objetos o de propiedades de objetos que ciertamente no se dan en el tiempo,

A esta metafísica podríamos llamarla una *ontología de lo finito* (de lo finito material o no espiritual). Pero, además, Moore admite, al menos como posible, una *metafísica* en sentido más propio, que trata de la *realidad suprasensible*. Aquellos metafísicos han intentado «obtener un conocimiento, mediante procesos de raciocinio, acerca de lo que existe, pero que no es parte de la naturaleza». Es el nivel de «proposiciones acerca de la existencia de algo *suprasensible*, de algo que no es objeto de la percepción, pero que puede inferirse de este objeto con ayuda de las mismas reglas de inferencia por las que inferimos el pasado y el futuro de lo que llamamos naturaleza». Tal es lo que «define» como metafísica, como «profesión de *probar* la verdad acerca de *existentes* no naturales» o suprasensibles. Su creencia, empero, respecto de tales objetos suprasensibles es que «no existen en absoluto»[34].

Esto lo afirmará de forma más explícita en *Defensa del sentido común*. La discusión del problema de si los hechos físicos dependen *causalmente* de algún hecho mental le lleva a proponer la cuestión de si todas las cosas del mundo han sido creadas por Dios. Moore niega, en general, tal dependencia causal. Su «posición filosófica», por tanto, es que no hay «buenas razones» para suponer que existe Dios, que las cosas materiales hayan sido creadas por Dios o que los seres humanos continuaremos viviendo después de la muerte. En esto difiere de los que suponen tener *buenas razones* para afirmar tan importantes tesis[35]. Y ya se indicó el sentido de «buenas razo-

que no son, por ende, partes de la naturaleza y que de hecho no *existen* en absoluto... Es con el reconocimiento de verdades como éstas —verdades que han sido llamadas universales— y con el reconocimiento de su diferencia esencial con lo que podemos tocar, ver y sentir como la metafísica empieza propiamente. Tales verdades universales han ocupado siempre una gran parte en el razonamiento de los metafísicos desde Platón hasta nuestros días... Han reconocido e insistido en que hay, o puede haber, objetos de conocimiento *que no existen en el tiempo*. Al reconocer su *posibilidad* como tema de investigación, han prestado —puede admitirse— un servicio a la humanidad».

[34] Ibid., p.106-107.

[35] *Defensa del sentido común*, trad. en colección de J. Muguerza, *La concepción analítica de la filosofía*, cit., I p.271: «Acabo de explicar que difiero de aquellos filósofos que han sostenido que hay razones para suponer que todas las cosas materiales fueron creadas por Dios. En mi posición filosófica hay un punto importante que considero digno de mención: también *difiero de todos los filósofos* que han mantenido la existencia de buenas razones para suponer que *hay Dios*, independientemente de que hayan o no mantenido a la vez que ha creado las cosas materiales.

De un modo semejante, mientras que algunos filósofos han sostenido que hay razones de peso para mantener que nosotros, los seres humanos, continuaremos existiendo y siendo conscientes después de la muerte de nuestros cuerpos, *yo sostengo que no las hay*.» Una actitud más negativa en *Ética* (*Ethics*) tr. esp.(Barcelona 1929) p.115: «Yo por mi parte sostengo que, según todas las posibilidades, *no existe* un tal ser, sea *un Dios* o un ser cualquiera de esos que los filósofos han llamado con los nombres que he mencionado».

nes» como equivalentes a pruebas de una *verdad*. Su agnosticismo de juventud queda así remachado y casi se trueca en negación de Dios, si bien es de alabar su postura favorable a la metafísica.

Descartada la metafísica de la Trascendencia en la concepción de Moore, señalemos la *división ontológica* o de las categorías de seres que propone en sus escritos. Sostiene la opinión, aunque con distintas vacilaciones, de que las cosas que «se encuentran» en el universo se dividen en tres clases: las cosas que *existen*, las cosas que simplemente *son*, pero existen, y una tercera clase de objetos que ni existen ni son; estas últimas no son más que «quimeras» u «objetos imaginarios». Al final, y con la aceptación de la «teoría de las descripciones» de Russell, Moore habló largamente del análisis de las proposiciones de este tercer tipo, que son significadas por símbolos.

Quedan, pues, en consideración las dos primeras clases de cosas que *existen* y las que simplemente *son*. Las distingue por doble criterio: el temporal y el de la percepción sensorial. Lo que permanece a través del tiempo, existe, y lo que no permanece, no existe y simplemente es. Otras veces dice que todo lo que puede ser objeto de una percepción sensorial existe, como las cosas materiales; las entidades abstractas, simplemente son.

Dentro de la categoría común de *ser*, Moore distingue tres tipos de objetos: los *particulares*, las *verdades* o *hechos* y los *universales*. Entre los «particulares», o hechos concretos, que son los únicos que «existen», solía enumerar cinco clases: cosas materiales, datos sensibles, actos de conciencia, volúmenes de espacio e intervalos de tiempo. Las «verdades o hechos» son los objetos de las creencias verdaderas, y comprenden cosas tales como ecuaciones matemáticas y referencias de enunciados sobre hechos indicativos, sobre todo las proposiciones que llamó más tarde «sentencias declarativas» del tipo «Pienso que», «Estoy cierto de que», «Siento que», de las que más tarde discutió si contienen verdad o falsedad. Por fin, «los universales», que son, a su vez, divididos en tres clases: *relaciones*, *propiedades relacionales* y un tercer tipo de objetos, o *cualidades no naturales*, que ni son relaciones ni propiedades relacionales, entre las que incluyó especialmente la cualidad de lo *bueno*, como se dirá luego[36].

[36] J. O. NELSON, cap. *Moore*, en *Orígenes de la filosofía analítica*, trad. esp. (Madrid 1976) p.26-27; A. J. AYER, *Husserl and Moore: The Analitical Heritage* (Londres, Macmillan, 1971) p.195-219.

Con esta ontología, Moore se aparta, pues, del puro empirismo de la tradición inglesa. Aunque todo conocimiento debe basarse en la observación de los hechos de experiencia, el término, sin embargo, no tiene aquí el significado exclusivo de experiencia sensible, pues hay muchas clases de objetos aparte de los descubiertos por los sentidos. Además, el inventario descrito no lo consideraba exhaustivo; puede haber realides en el universo que de hecho ignoramos o que incluso ignoraremos siempre, como los temas de la realidad espiritual y trascendente.

Conocimiento y percepción.—En una gran parte de los ensayos y conferencias de Moore se discuten aspectos de la teoría del conocimiento, que es problema fundamental en la filosofía analítica. Demos sobre ello breve indicación, con especial referencia a su concepto de la percepción, pues no es posible señalar los sutiles matices de su indagación cavilosa y cambiante, que, además, carecen de especial interés. Siguiendo su metodología analítica, que se mueve de continuo sobre análisis de proposiciones, su posible diversidad de significados y comparación entre ellos, Moore cree necesario distinguir los diferentes sentidos del término «conocimiento» para analizar los ejemplos de objetos particulares denotados por estos sentidos de «conocer» y las relaciones que mantienen entre sí.

Dentro de este análisis, Moore distinguió diversos sentidos del término «conocer» o modos de conocimiento. El primero, y base de todos los demás, es el conocimiento *directo* o *por aprehensión directa*, propio del que percibe una cualidad u objeto presente. Después viene el conocimiento «por aprehensión indirecta», del recuerdo de hechos pasados e imaginación de hechos futuros o posibles, el cual necesita siempre «aprehensión directa de una proposición». Por eso distinguió también el que denominó «conocimiento inmediato» del primer conocer por aprehensión directa, el cual tiene presente el objeto o cualidad física, mientras que aquél supone la presencia de una proposición, conocida como verdadera, pero sin conocer otra proposición de la que se siga [37].

Un cambio esencial experimenta en su segunda época, en que aborda con insistencia el problema de la *percepción*, ya influido por la doctrina empirista de Locke y los fenomenistas.

[37] J. O. NELSON, p.29-32.

La nueva opinión se apoya en el argumento de que los objetos que uno percibe directamente son las apariencias de las cosas, y entonces, como la cosa se presume que no cambia y estas apariencias cambian, el argumento concluye que lo que se percibe directamente no es la cosa material o parte de su superficie, sino otro objeto que quizá sólo existe cuando se está percibiendo.

Moore llamó a este «otro tipo de objeto» un *dato sensible (Sense-Datum)*, significando el elemento objetivo, para distinguirlo de la sensación como acto de conciencia. Esto inmediatamente conocido en la percepción sería una especie de hecho particular a modo de cualidad, que en el caso del dato sensible visual llamó una *mancha (Patch)* de algún color. Toda su larga investigación sobre la teoría de la percepción se volcó sobre la cuestión de la relación entre estos *Sense-Data* y las cosas materiales a las que «pertenecen». A pesar de que Moore dedicó a la cuestión una serie de ensayos en extremo sutiles, que comienzan con *The Status of Sense-Data* (1914) y concluyen con su último artículo, *Visual Sense-Data* (1958), no logró llegar a una respuesta plenamente convincente [38]. Su posición oscila en torno a las tres alternativas que presentó como probables a lo largo de esos ensayos, y que resume en *Defensa del sentido común*, sin duda como parte del «análisis correcto» sobre los objetos conocidos por el sentido común, que no había recibido solución satisfactoria [39].

La primera explicación es la que sostuvo como cierta en su primera época: lo que conozco en los datos sensibles —v.gr., una mancha de color verde o azul—, se identifica con *parte de la superficie* del objeto físico. Así, la proposición; «Esto es una mano humana», significa; «Conozco que esto es parte de la superficie de una mano humana». De ser esto así, al percibir el dato sensible sobre una mano humana, conozco *directamente* parte de su superficie, y nuestros datos poseen realmente las cualidades con que aparecen a nuestros sentidos. Pero en este análisis encuentra ahora graves dificultades que le mueven a abandonarla. Entre ellas, que lo que percibo al mirar la mano a través del microscopio son datos sensibles diferentes y hasta incompatibles con los que tengo al mirarla a simple vista.

La segunda solución sería entonces cierta forma de la teoría

[38] *The Status of Sense-Data* (1914), en *Philosophical Studies* p.169-196; *Some Judgements of Perception* (1918-1919), ibid., p.223-252, etc.

[39] *Defensa del sentido común*, ed. cit., p.272-276.

«representativa»: lo que conozco al percibir una mano, no es parte de la superficie de esa mano humana, sino una «apariencia o manifestación» de dicho objeto, que guarda con él *relación* de aparecer inanalizable y distinta de la teoría causal de Locke; es decir, que el objeto material sería «fuente» de esas apariencias sensibles. También en este punto de vista encuentra Moore objeciones muy graves; así que no podríamos conocer nada, ni de la forma ni del tamaño, de esa incógnita cosa material.

Y como *tercera* alternativa queda la que él llama «teoría de Mill-Russell». Se condensa en la sentencia de Stuart Mill cuando decía que las cosas materiales son «posibilidades permanentes de sensación». Pero esta opinión se reduce ya al fenomenismo, que ve en la cosa material una simple «construcción lógica» de los datos sensibles. Moore considera este análisis como posible, si bien tenerlo por cierto sería un error grave. El sentido de que una mesa es redonda o cuadrada sería claramente distinto de lo que nos parece «redondo» o «cuadrado» en nuestros datos sensibles.

Moore, a pesar de todo, no pierde su confianza en las creencias del sentido común. Concluye sosteniendo que la proposición «Hay y ha habido cosas materiales» es verdadera «con toda certeza», aunque es incierto cualquier análisis que se haya hecho de ella. De igual modo, asevera que es verdadera con toda certeza la proposición «Hay y ha habido muchos yo», si bien son en extremo dudosas todas las explicaciones que se han dado de la mente, su realidad, sustancialidad, etc.[40] Sus comentadores le han objetado cómo es posible que sepamos que existen cosas materiales, si los datos sensibles que conocemos de ellas son apariencias o quizá meras ficciones. En uno de sus últimos escritos, y frente al escepticismo de Russell, sugirió que conocemos su existencia por «argumentos analógicos e inductivos»[41].

La ética.—Por fin, la ética es la rama filosófica que ha sido especialmente tratada por Moore en su primer época, que motivó una corriente propia en la filosofía analítica sobre esta materia. Fruto de su investigación es la obra *Principia Ethica* (1903), de la que hizo breve retractación, omitiendo la parte más teórica en su escrito *Ethics* (1912), que no ofrece

[40] Ibid., p.276.

[41] *Cuatro formas de escepticismo*, en *Philosophical Papers*, trad. esp. cit. (*Defensa del sentido común y otros ensayos*) p.364.

ninguna innovación. Baste, pues, una breve indicación de la obra principal.

Moore comienza así el planteamiento general de la ética (c.1). Todos los juicios sobre la conducta humana o lo que se debe hacer, sobre la «virtud», el «vicio», el «deber», la moralidad de las acciones y demás entidades éticas, tienen algo de común, que en ellos se establecen proposiciones sobre lo que es «bueno» o «recto», y su opuesto, lo «malo» o «errado». La ética es, sin duda, la ciencia de la conducta humana. Pero el problema es siempre saber qué es la conducta buena, cuáles son las acciones y demás cosas referentes a la conducta que son buenas. La «propiedad común» a todos los juicios éticos es «lo bueno» (pues «lo malo» se define por oposición a «lo bueno»).

La ética envuelve, por tanto, una cuestión general y teórica: dar una respuesta adecuada a la pregunta «qué es lo bueno»; lo que se refiere no a preguntar qué cosas y acciones son buenas, sino a definir «lo bueno». Tal es la cuestión fundamental de toda la ética. Es lo que hace de la ética una *ciencia*, que para Moore tiene por cometido propio el saber. De ahí que la ética se divida en dos partes: una teórica y general, consistente en el problema de indagar qué es «lo bueno», y una parte *práctica*, que llama también «casuística», y es la referente a la conducta, a considerar cuál es lo bueno en nuestras acciones.

Dado este preámbulo, pasa Moore a considerar qué es «lo bueno» y cómo hay que definirlo, ya que de esta noción dependen, como de objeto principal y principio único, todos los criterios que se establezcan y las afirmaciones que se formen sobre lo bueno o malo en nuestras acciones y todas «las *razones* correctas para opinar que esto o aquello es bueno». Pues bien, Moore establece, sin más, que «bueno» es una noción simple e indefinible. «Mi tesis es que 'bueno' es una noción simple, así como lo es 'amarillo'; que en la misma manera en que no se puede explicar a nadie... qué es lo amarillo si no se lo conoce, tampoco se puede explicar qué es 'lo bueno'»[42].

[42] *Principia Ethica*, trad. esp. (México 1959) n.7 p.6; n.8-9 p.78. Ibid., n.10 p.8-9: «*Bueno*, pues, si con esto damos a entender esa cualidad que aseguramos posee una cosa cuando decimos que es buena, no puede definirse en el más importante sentido de la palabra. El más importante sentido de 'definición' es aquel en que una definición establece cuáles son las partes de que invariablemente se compone un cierto todo, y, en este sentido, 'bueno' no tiene definición, porque es simple y sin partes... No hay, por ende, dificultad intrínseca en la tesis de que 'bueno' denota una cualidad simple e indefinible.

Bueno es, en consecuencia, una «cualidad simple e indefinible» que poseen unas cosas que se dicen buenas y otras no. Por lo mismo, su contenido es «inanalizable». Los objetos complejos se analizan mediante la descripción de las partes de que están compuestos. Y las cosas buenas —«significando la totalidad de aquello a que se aplica el adjetivo»— pueden tener otras propiedades, susceptibles de definirse y describirse; pero éstas no se identifican con la cualidad simple y única de «lo bueno», que «no tiene definición, porque es simple y sin partes». Esta cualidad es equiparada al amarillo o cualquier otra «mancha» de color, de las cuales Moore afirmó que son entidades simples distintas de los objetos físicos en que se extiende el color. De modo similar se distingue «lo bueno» y aquello a que se aplica, pues las cosas buenas pueden definirse y tienen otras muchas propiedades distintas de «lo bueno».

Queda la última característica de «lo bueno», que Moore explica al introducir su teoría de la *falacia naturalista*. Porque la cualidad de «lo bueno» no se confunde con aquellas cosas en las que se encuentra la bondad o con las propiedades de esas cosas que guardan relación con «lo bueno». Así, el hedonista, al afirmar que «el placer es bueno», establece la identificación de los dos términos de la proposición. Pero el enunciado «El placer es bueno» no significa que «placer» sea lo mismo que «bueno». Una cualidad no se identifica lógicamente con otra que sea su predicado o atributo, como al decir que una naranja es amarilla no pensamos que «naranja» no significa sino «amarilla» o que nada puede ser amarillo sino naranja. Mucho menos la cualidad simple de «bueno» se identifica con alguna otra cualidad de las cosas que son buenas. Entonces se comete *la falacia naturalista*, porque se identifica «lo bueno», que no es objeto natural, con algún objeto o cualidad natural[43].

La nota característica de «lo bueno» es, por lo tanto, la de ser una *cualidad no-natural*, es decir, que no se confunde

Hay muchos otros ejemplos de cualidades similares».— Sobre este tema de la ética de Moore y toda la corriente ética en la filosofía analítica posterior, véase la fundamental obra de M. SANTOS CAMACHO, *Etica y filosofía analítica* (Pamplona, EUNSA, 1975).

[43] Ibid., n.10 p.9: «Puede ser verdad que todas las cosas que son buenas son *también* algo más, tal como es verdad que todas las cosas amarillas producen una cierta clase de vibración lumínica... Pero un enorme número de filósofos han pensado que, cuando nombran esas otras propiedades, están definiendo 'bueno' realmente y que no son de hecho 'otras', sino absoluta y enteramente iguales a la bondad. A esta postura propongo que se la llame *falacia naturalista*, y me esforzaré ahora en darle su justo lugar». Ibid., n.12 p.12: «Pero si confunde 'bueno', que no es, en el mismo sentido, un objeto natural, con cualquier objeto natural, hay razón entonces para llamar a esto *falacia naturalista*». Cf. n.14 p.16-17.

con alguna de las cosas u objetos naturales con que está relacionado. Es lo que define Moore de modo más explícito al comienzo de su examen crítico de las teorías éticas. Un *objeto natural* es algo que sea objeto de la experiencia y forma parte de la naturaleza, es decir, existente o que haya existido en el tiempo. «Lo bueno» será, en este sentido, una propiedad no-natural, aunque ligada a las cosas naturales; y además una cualidad irreductible a ninguna otra cosa de la naturaleza, por lo que pueden ser no una, sino varias cosas las que lo poseen. Confundir «lo bueno» con alguna propiedad o colección de propiedades de los objetos naturales equivale a cometer la llamada *falacia naturalista*[44].

Esta noción de «lo bueno» será la tesis fundamental de Moore, de la que depende toda su ética; el único principio que define la ética, en función del cual se han de tomar los criterios para juzgar de todas las doctrinas éticas. Termina este capítulo primero (titulado *The subjectmatter of Ethics*) estableciendo las dos suertes de bienes, o de cosas que van afectadas por la propiedad indefinible de «lo bueno»: son los «bienes en sí» o «bienes como fines», cosas que llevan en sí la propiedad de «lo bueno», y los bienes o cosas «buenas como medios», que son simplemente «un medio para el bien, que producirán efectos buenos». Los primeros constituyen «el valor intrínseco»; los segundos, «el valor como medio», que sólo guardan «*relación causal* con otras cosas a las que se añade esta propiedad única». La relación de «lo bueno» con los bienes en sí genera juicios universales; es decir, juicios que son siempre verdaderos, de bienes o valores intrínsecos. Mas la relación segunda, respecto de los bienes medios, genera sólo generalidades, juicios éticos variables según las circunstancias de cada época y sociedad, en las que los efectos serán generalmente buenos[45]. De ello hablará más en la valoración de la conducta.

En los tres largos capítulos siguientes (c.2-4) pasa Moore

[44] Ibid., c.2 n.25 p.36-37: «Las teorías que me propongo examinar deben dividirse en dos grupos. La *falacia naturalista* implica siempre que, cuando pensamos 'Esto es bueno', lo que estamos pensando es que la cosa en cuestión mantiene una relación definida con alguna otra cosa. Pero esta cosa... puede ser o lo que yo llamo un *objeto natural* —algo cuya existencia es admitidamente un objeto de *experiencia*—, o puede ser un objeto que solamente se *infiere* que *existe* en un mundo *real suprasensible*... Debe observarse que la falacia con referencia a la cual defino la ética metafísica es de la misma clase, y no le daré más nombre que el de falacia naturalista».

[45] Ibid., n.16ss p.19-24. La teoría del «todo orgánico» servirá para establecer los valores de las cosas o los grados diferentes en que las cosas poseen el valor del bien (ibid., p.25-33).

a examinar las distintas teorías que se han dado en torno a la concepción de la ética. Moore las divide en dos grupos: las teorías *naturalistas*, que hacen consistir «lo bueno» en «alguna propiedad de un objeto natural o de una colección de objetos naturales». Y la subdivide en los dos capítulos de «la ética naturalista» (c.3), que define «lo bueno» por algo de la naturaleza o en términos de objetos naturales, y «la ética hedonista», que sostiene que lo único bueno es el placer. De estas teorías naturalistas se distingue «la ética metafísica» (c.4)[46].

Moore rechaza todas estas concepciones éticas como erróneas y contradictorias. La crítica parte del mismo supuesto de que «lo bueno» es una propiedad simple e indefinible que no cabe identificar con ningún objeto natural. Todas esas teorías han cometido, en el fondo, la misma *falacia naturalista*, que confunde la peculiar noción de «lo bueno» con cualquiera de las propiedades constitutivas de «la sustancialidad» de los objetos que las poseen. Así, los naturalistas mantienen, como Rousseau, el principio de que «lo bueno» es vivir de acuerdo con la naturaleza», identificando «lo bueno» con algo de índole natural, como la salud y otros bienes. Pero es falaz resolver «lo bueno» en algo que es natural. La ética sería entonces sustituida por alguna de las ciencias naturales, como la psicología, la sociología o simplemente la física[47]. Moore se detiene especialmente en la crítica del evolucionismo de Spencer. Tampoco la vida *evolucionada*, lo que intensifica o hace progresar la vida, y, por ende, produce más placer, deberá ser criterio de un valor ético, porque implica la misma resolución naturalista de «lo bueno» con lo placentero. Su crítica se hace aún más detallada en la impugnación del hedonismo, en que engloba también el utilitarismo de Stuart Mill. El hedonismo es una forma de naturalismo que acepta plenamente la falacia naturalista al establecer como principio: «Nada es bueno sino el placer».

En la ética metafísica incluye Moore las doctrinas que fundan la ética en la metafísica, vinculando «lo bueno» a alguna realidad no empírica; «ser bueno significaría poseer cierta propiedad suprasensible». Como principales sostenedores menciona a Spinoza, Kant y los idealistas, junto con las concepciones cristianas. Moore elogiaba, como hemos visto, a los «metafísicos» por su dedicación a investigar otras entidades distintas de los objetos físicos. Pero en la ética incurren

[46] Ibid., c.2 p.36-38.
[47] Ibid., p.37-39.

en el mismo error que va supuesto en la falacia naturalista. «El mismo error que los lleva a suponer que debe *existir* una realidad suprasensible, los lleva a cometer la falacia naturalista por lo que toca al significado de 'lo bueno'[48]. Mas el predicado «bueno» no es algo que *existe* o algo relacionado con un existente en una realidad trascendente, sino del género de aquellas cualidades no naturales que no existen, sino son; que, por tanto, no denota una propiedad real de la naturaleza material o suprasensible. Moore acusa también a Kant del mismo error psicologista al definir «lo bueno» por ser objeto de una voluntad buena; «lo bueno» no significa «algo querido», como tampoco es idéntico a lo «deseado» o «deseable» de Stuart Mill. Error que conlleva, además, una falacia *lógica* de asimilar las proposiciones éticas a leyes naturales o mandatos; y una falacia *epistemológica* de que ser bueno equivale a ser querido o sentido de un modo particular, pues la volición y el sentimiento no son análogos al conocimiento[49].

La ética práctica, o «ética con relación a la conducta» (cap.5), es el tema de la reflexión siguiente. La cuestión de que se trata no es «qué debe ser», sino «que debemos hacer», o el problema del deber en nuestras acciones. La desconexión de esta doctrina con la ética teórica anterior es palmaria, pues ahora defiende Moore, como criterio de nuestros deberes o acciones rectas, el utilitarismo y, en parte, el hedonismo, que antes tan duramente había impugnado. Advierte en seguida que esta parte práctica «introduce una cuestión enteramente nueva: la cuestión de qué cosas están relacionadas como *causas* con lo que es bueno en sí. Esta nueva cuestión sólo puede ser contestada con un ***método enteramente nuevo, el método de la investigación empírica,*** por cuyo medio se descubren las causas en las otras ciencias». Puesto que «lo bueno» en sí es indefinible, la ética práctica habrá de limitarse a investigar los ***bienes-medios,*** es decir, aquellas acciones que tienen relación causal con las cosas buenas. Por lo tanto, «preguntar qué clase de acciones tenemos que llevar a cabo o qué clase de conducta

[48] Ibid., c.4 n.73 p.119. Cf. n.6 p.108: «Por esta razón, en el capítulo II describí la ética metafísica como basada en la falacia naturalista. Sostener que a partir de toda proposición que afirme que 'la realidad tiene esta naturaleza' podemos inferir o confirmar una proposición que afirme 'Esto es bueno en sí', equivale a cometer la falacia naturalista».

[49] Ibid., p.118-119 120-124. Moore incluye en su crítica de Kant el rechazo implícito del criterio de la ética de los valores de Scheler: ser una cosa buena no significa preferirla o aprobarla, aunque no se sabe si una cosa es buena a menos que no se la prefiera (p.124-125).

es correcta, equivale a preguntar qué clase de efectos producirán semejantes acciones o conducta»[50].

Por eso, Moore sustituye aquí la investigación acerca de «lo bueno» (*good)* por la investigación de lo que es «recto» o correcto (*right)* Y contra lo que opinan comúnmente los moralistas, afirma que lo recto se identifica con lo «útil» (*useful)*, lo que es causa de buenos resultados. Preguntar, por tanto, qué acciones son correctas y se deben poner, equivale a indagar cuáles son las que producirán buenos resultados. La bondad o rectitud de una conducta se mide, por tanto, sólo por sus consecuencias, por los efectos buenos que reporta, lo que invalida la tesis de que el fin no justifica los medios[51].

De ahí *el sentido de leyes morales* en esta ética pragmatista y utilitarista. «Deseo mostrar que todas las leyes morales son meramente proposiciones acerca de que ciertas clases de acciones tendrán buenos efectos». Es decir, son del tipo de leyes empíricas, meras *generalizaciones causales* observables por los hechos, que nunca llegan a una certeza absoluta o analítica. De este tenor son todos los juicios que se formen acerca de la ética práctica. El mismo sentido pragmático-utilitarista tendrá la noción del *deber*. La aserción: «Estoy moralmente obligado a llevar a cabo esta acción», es idéntica a la aseveración: «Esta acción producirá la mayor cantidad posible de bien en el universo»; tal será el deber estricto. En cambio, lo «correcto» o moralmente «permitido» difiere de éste únicamente «en que *no causa menos bien* que otra posible alternativa»[52].

Moore insiste entonces en que no es casi posible prever los efectos buenos que en un futuro lejano y aun próximo pueden producir nuestras acciones, por lo que «no podemos esperar descubrir cuál es la *mejor* alternativa posible en unas circunstancias dadas, sino sólo cuál, entre pocas, es mejor que otras... No podemos tener un fundamento seguro para afirmar que obedecer órdenes como 'No mentirás' o 'No matarás' sea mejor *universalmente* que las alternativas de mentir o matar»[53]. Las leyes morales no serán, por tanto, universalmente válidas y que impliquen un deber absoluto. Y la ética,

[50] Ibid., c.5 n.88 p.139.

[51] Ibid., n.89 p.139-140: Lo primero es que correcto (*right)* no significa ni puede significar nada sino causa de un buen resultado, y que es, pues, idéntico a útil (*useful)*; por consiguiente, se concluye que el fin siempre justificará los medios y que no puede ser correcta ninguna acción que no esté justificada por sus resultados».

[52] Ibid., n.89 p.140-141.

[53] Ibid., n.94 p.146-147; Cf. n.91-939.

por consiguiente, «es incapaz, en gran medida, de darnos una lista de deberes». Sólo le queda «la humilde tarea» de determinar con probabilidad aquellas pocas acciones que producirán, en conjunto, el mejor resultado.

Estas acciones «*generalmente* mejores como medios que otra alternativa probable» son las que se reflejan «en la mayoría de las reglas más universalmente reconocidas por el sentido común y reforzadas por sanciones legales», como produciendo una utilidad común en la sociedad. Moore, pues, sale en *defensa de la moralidad del sentido común* (en coherencia con su doctrina anterior), de aquellas reglas éticas que son generalmente observadas y sancionadas en la sociedad en que vivimos. Es, para él, único criterio de mayor probabilidad para el conocimiento de las acciones que reportan mejores ventajas para la utilidad del individuo y de la sociedad, y, por lo tanto, que son rectas y obligatorias[54].

Dentro de este marco utilitarista, Moore engloba su concepción de la moral de *las virtudes*. La ética de las virtudes no difiere de esta ética de los bienes y de los deberes. Las virtudes no son disposiciones que tienden al bien en sí, ni producen, sin más, la acción buena, ni poseen un valor intrínseco. La virtud es definida ccomo «disposición habitual para realizar ciertas acciones que generalmente producen los mejores resultados posibles». No representan lo único bueno, sino objetos que causan efectos buenos. Para ellas «vale la misma conclusión que para los deberes. Si son realmente virtudes, deben generalmente ser buenas como medios»[55]. Generalmente, la virtud no tiene valor en sí, «y cuando lo tiene, está lejos de ser lo único bueno o el mejor de los bienes. De esta manera, la virtud no es, como se sostiene usualmente, un predicado *ético* único»[56].

El capítulo último lo dedica Moore a una extensa consideración sobre los *bienes intrínsecos*, aquellas realidades sustantivas que poseen el adjetivo de «bueno» en su más alto grado y pueden servirnos de guía y criterio para nuestra conducta. Va articulada en una reflexión sobre *El ideal*, que es el título del mismo. Este ideal puede entenderse en tres sentidos: el *Summum Bonum* o el Bien absoluto, «el *mejor* estado de cosas

[54] Ibid., n.95-99 p.148-153.

[55] Ibid., n.103 p.162. Ibid.,n.104 p.164: «Llamar a una cosa virtud equivale, meramente, a declarar que es un medio para el bien». Lo contrario enseña la concepción cristiana de la virtud, que la considera como lo único bueno (n.105 p.165).

[56] Ibid., n.109 p.171.

concebible» y «el mejor estado de cosas *posible* en este mundo».

Las dos primeras acepciones son, sin más, descartadas por su irrealidad y rebasar los límites de la aspiración humana. La existencia del Bien absoluto no puede ser afirmada ni negada; habría que conocer primero todo el cúmulo de bienes cognoscibles, y aun el valor del todo no puede ser inferido de un modo absoluto. Además sería un bien trascendente, el bien del cielo, posible como hipótesis y creencia, con la cual no está de acuerdo Moore ni su ética terrena. El segundo, o «el mejor estado de cosas *concebible»* que «en filosofía se llama *bien humano,* o como fin último al que nuestra acción debe dirigirse», es simplemente una *utopía,* en tanto que las utopías son ideales. «El creador de utopías puede suponer posibles muchas cosas que de hecho no lo son»[57].

Debemos, pues, limitarnos al tercer aspecto del ideal, que comprenderá los bienes posibles de «más alto valor» que conocemos y podemos alcanzar, y en que se cifran los «bienes intrínsecos» o bienes en sí. Y «como teniendo una, y sólo una, propiedad en común», que le haga ser el más alto valor, el bien intrínseco o bien en sí[58].

Viniendo, por fin, a la realidad en que se encuentra este ideal de bienes más altos, Moore lo señala con esta fórmula: «Los afectos personales y los goces estéticos incluyen los mayores bienes, y los mayores, *con mucho,* que podemos imaginar»[59]. Y largos análisis describen cómo ha de entenderse esta escueta formulación. Ante todo, el elemento primordial es el «goce» o el *placer,* universalmente conocido como el único que tiene «algún valor en sí». Este elemento subjetivo ha de conjugarse con otro objetivo: lo *bello,* que, según la teoría de Sidgwick, importa también «algún valor intrínseco». El conocimiento y apreciación de los objetos bellos suscitarán ese elemento *emocional* del placer admirativo que llevará al *amor* de las cosas bellas. Como tales objetos bellos se enumeran la belleza en la naturaleza y el arte, que han de apreciarse y admirarse por amor de sí, y las *personas* bellas naturalmente o de cualidades valiosas, que han de producir el afecto personal y los placeres de trato humano. Moore insiste en que no se han de amar las personas y cosas sólo por sus *propiedades espirituales,* sino también por las *cualidades materiales* y aun imaginarias. Porque, si bien «la superioridad de lo espi-

[57] Ibid., c.6 n.110 p.173-174.
[58] Ibid., n.112 p.176-177.

ritual sobre lo material es comúnmente reivindicada», sin embargo, «negar y excluir la materia equivale a negar y excluir lo mejor que conocemos... nada que conozcamos y no contiene cualidades materiales tiene valor para que le declaremos superior, *por sí mismo,* al todo», constituido también por las cualidades materiales[60].

Tales placeres del amor a estas cosas y personas «bellas» (en toda su amplitud) constituyen, para Moore, *la raison d'être* de la virtud, que justifica el cumplimiento de nuevos deberes, «el último fin racional de la actividad humana y el único criterio del progreso social». Bien menguado es el ideal y principio supremo que nos presenta para su ética práctica, mezcla de un *estetismo romántico,* reductor de la ética a la estética, y de un *hedonismo epicureísta,* a que lleva su empirismo materialista pese a sus ataques anteriores contra el naturalismo.

Valoración. —Moore llegó al final a confesar que no había sido «un buen respondedor» de cuestiones filosóficas[61]. No solía estar seguro de sus afirmaciones ni de las respuestas dadas a los diversos problemas. Son frecuentes en su discurso las aserciones como «No estoy seguro de la verdad de tal o tal proposición», «Es posible que sea verdadera la opinión opuesta» o «Puede haber razones probables» en favor de la tesis divergente. Su espíritu vacilante y su método de análisis meticuloso le hacían dudar de las soluciones propuestas.

La raíz de estas fluctuaciones debe encontrarse en la duplicidad de planos en que se mueven su pensamiento y su actitud metódica. Por una parte, sostiene una concepción empirista de conocimiento; éste versa sobre objetos naturales que existen a través del tiempo y se captan por vía sensible. Pero a la vez afirma, contra los empiristas, la posibilidad de conocer objetos que trascienden la experiencia puramente sensible:

[60] Ibid., n.123 p.193-95. Cf. p.179ss.—La idea del placer de la belleza como bien ético y último o motivación de la vida moral la toma Moore de su antecesor en Cambridge, H. SIDGWICK (1838-1900), cuya obra principal, *Methods of Ethics* (Londres 1874, 7ª ed., 1907), cita constantemente, y en la que se inspira para gran parte de sus ideas, salvo el intuicionismo.— Junto a estos grandes bienes positivos, Moore propone luego los *bienes mixtos,* dignos también de buscarse y de ser la acción buena, y sus opuestos los *grandes males* y los *males mixtos.* Véase n.124-131. Cf. n.135 final p.211: «Puede decirse que los *grandes males* consisten o en el amor hacia lo que es malo o feo, o en el odio hacia lo que es bueno o bello, o en la conciencia del dolor... Los *bienes mixtos* son los que incluyen algún elemento que es malo o feo. Puede decirse que consisten en un odio hacia lo que es feo, o hacia los males de las clases mencionadas, o bien en la compasión por el dolor».

[61] «An unsatisfactory answerer», en *A Reply to my Critics,* en P. A. SCHILP, *The Philosophy of G. E. Moore,* cit., p.677.

entidades intemporales que no *existen,* sino simplemente *son;* cualidades no-naturales, conceptos universales como puras objetividades platónicas, independientes de la realidad. Hay en él una intención declarada de apertura a la metafísica, de llegar, al menos, a la realidad ontológica de las cosas. Pero su mentalidad, a la vez logicista y empirista, le impiden dar una explicación congruente de esta realidad. Esta dicotomía, presente en su obra, entre análisis y teoría, lenguaje y concepto, empirismo y metafísica, gnoseología y lógica, se hace patente en su división radical entre la ética teórica y la ética práctica, que se traduce en la imposibilidad de fundamentar los valores absolutos del bien y las leyes inalterables del obrar moral.

Moore mismo se presenta como un filósofo modesto, que además concibe la filosofía como una investigación más que como un sistema cerrado. Y la esencia de la investigación estriba, para él, en que se analice cada problema en sus propios términos, que se consideren todas sus alternativas y sopesen las buenas que las avalan, renunciando a soluciones definitivas. El mismo suele ofrecer los resultados de su investigación como respuestas provisorias, susceptibles de ulteriores progresos de clarificación.

La originalidad y mayor influencia de Moore estriba, sin duda, en haber iniciado el análisis lógico de las proposiciones y de haberlo practicado con rigor en cada uno de los temas estudiados. Todos los filósofos de la escuela han seguido su ejemplo en este análisis minucioso de términos y proposiciones, y hasta le han copiado en muchos de los ejemplos descritos de enunciados y su análisis, que serán repetidos en las obras de la escuela. El análisis en él, se dice, es llevado a cabo como una *práctica,* sin implicar una teoría del lenguaje. Y, como ya se ha dicho, Moore ha orientado esa práctica no al análisis lingüístico, sino a los *usos del lenguaje común* y de las *buenas razones* para probar la *verdad* de las proposiciones en los distintos campos de la filosofía. En esto ha tenido una influencia decisiva, a través del segundo Wittgenstein, sobre la tendencia analítica posterior de la escuela de Oxford.

BERTRAND RUSSELL (1872-1970), filósofo, matemático y reformador social, que ha pasado a ser de fama mundial y para muchos la figura más notable de la filosofía inglesa del siglo, fue el primero que configuró la filosofía analítica desde la perspectiva lógico-matemática y la encauzó en la línea radical de un empirismo lógico.

Vida y obras.— La agitada vida de nuestro pensador es bien conocida por sus biógrafos y escritos autobiográficos. Nació en Trelleck (Gales), nieto de lord John Russell, que introdujo el *Bill* de la Reforma de 1832 y ocupó otras dos veces el cargo de primer ministro bajo la reina Victoria. Su padre, lord John, había casado con lady Amberly, de una familia de no menor rancia aristocracia. Nuestro filósofo fue por ello tercer conde de Russell (al morir su hermano en 1931) y vizconde de Amberly. Ambos cónyuges eran de ideas liberales y amigos íntimos del célebre e incrédulo lógico J. Stuart Mill, que vino a ser padrino bautismal del niño. En 1874 muere su madre y dos años después el padre. Había éste dispuesto que sus hijos Frank y Bertrand quedaran a cargo de dos tutores ateos. Pero los abuelos paternos se opusieron al testamento, y obtuvieron por sentencia del tribunal que los niños fueran entregados a la tutoría de los abuelos.

La niñez y adolescencia de Russell transcurrieron por ello en la señorial mansión que los abuelos habían recibido en usufructo de la reina Victoria en Richmond Park. Muerto pronto el abuelo, toda su educación quedó confiada a lady Russell, mujer muy culta, procedente de familia escocesa, que mantenía una rígida moral victoriana en cuanto al sexo, pero liberal en política y religión. En la familia se practicaba la religión anglicana del abuelo y la presbiteriana primero y unitaria despues de la abuela. Los domingos se iba alternativamente a la iglesia episcopaliana de Petersham y a la presbiteriana de Richmond. Todos los estudios primarios y medios los realizó Russell en casa, primero con institutrices suizas y alemanas y luego con preceptores ingleses. A los once años, su hermano Frank comenzó a impartirle las primeras lecciones de geometría. Sintió repugnancia y decepción en un principio, pero pronto se apasionó profundamente por la materia. El descubrimiento de las matemáticas fue uno de los grandes acontecimientos de su vida, «tan deslumbrante como el primer amor». Hasta los treinta y ocho años, en que concluyó su principal obra los *Principia*, «las matemáticas acapararon mi principal interés y constituyeron mi principal fuente de felicidad», narra en su *Autobiografía*.

Pero su adolescencia transcurrió con gran soledad y hastío en el rígido ambiente victoriano de la mansión familiar. Fueron para él «años infelices», en que varias veces estuvo al borde del suicidio, del cual se retuvo por el deseo de saber más matemáticas. Sus solitarias reflexiones se dirigieron con frecuencia a las cuestiones teológicas. Hasta los quince años siguió practicando la religión, pero pronto inicia su examen crítico bajo la sugestión del empirismo de Stuart Mill y los positivistas. En cuatro años se derrumbaron sus creencias fundamentales. Primero fue el libre albedrío. La materia, viviente o no, está totalmente determinada por las leyes físicas. El propio cuerpo es una máquina compleja, pero sólo una máquina. A los diecisiete años dejó de creer en la inmortalidad, con gran pena de abandonar la felicidad del más allá. Un año después dio el último paso de

«conversión» al ateísmo tras la lectura de la *Autobiografía* de Mill, que niega la validez de la Causa primera (sus reflexiones las anota en un cuaderno de «ejercicios de griego»). Igualmente, tras la primera experiencia de la sexualidad, que descubrió por un amigo a los doce años, vino pronto a la idea de que el amor libre era el único sistema racional y que el matrimonio estaba vinculado a la «superstición cristiana».

Después de dos años de estudio especial de humanidades en un centro para la preparación del examen de becario, en 1890 ingresó en el Trinity College, de Cambridge, donde estudió matemáticas y filosofía. Allí participaba en las reuniones de una sociedad o grupo selecto de estudiantes donde se discutía con libertad de cualquier tema. Entre los profesores sólo manifiesta respeto por Whitehead, que fue luego su amigo y colaborador. En el tercer curso conoció a Moore, cuyo talento admiró y al que indujo al estudio de la filosofía. En 1894 se graduó en ciencias morales, y redactó su disertación sobre *Los fundamentos de la geometría*. Durante las vacaciones había conocido a Alys Smith, hija de una familia de cuáqueros americanos, con la que trabó amistad. Pese a la oposición de los Russell, que le recordaron los casos de trastorno mental en la familia, Bertrand se casó al final de 1894 con Alys, joven libre e inconformista como él, aceptando el consejo médico de que, «desde el punto de vista de la herencia, no debían tener hijos».

Los dos esposos se dedicaron entonces a viajar por el extranjero, pues Russell, ya dueño de la cuantiosa herencia de su padre, decidió no adoptar alguna profesión y ocupar su ociosidad de aristócrata en escribir. Viajaron por Italia y recorrieron Alemania, y a la vuelta de este viaje era nombrado *fellow* del Trinity College. Su tiempo lo dividió entonces entre un intenso trabajo intelectual y viajes al extranjero. En 1896 viaja a Estados Unidos, donde da series de conferencias en Bryan Mayr, en cuya Universidad había estudiado Alys (hubieron de abandonarla por las charlas de ésta en pro del amor libre y el escándalo consiguiente) y en la John Hopkins, de Baltimore.

De regreso a Cambridge, reemprende sus trabajos de filosofía matemática. Fruto de unas conferencias en 1898 fue su ensayo sobre la filosofía de Leibniz, abandonando el idealismo y adhiriéndose al realismo con el trato de Moore. En 1900 asistió con Whitehead al Congreso Internacional de Filosofía de París, donde el encuentro con Peano fue el gran estimulante para sus estudios de lógica matemática o simbólica. «Intelectualmente, el mes de septiembre de 1900 fue el punto más elevado de mi existencia; a principios de octubre me puse a escribir los *Principios de las matemáticas*», que terminó dos años más tarde. Siguieron otros estudios y ensayos, desarrollando puntos de vista originales, como la «teoría de las descripciones», que obtuvieron gran resonancia. Y en la colaboración estrecha con Whitehead emprende la obra mayor *Principia Mathematica*, cuyo volumen fundamental aparece en 1910. Ese mismo año es nombrado profesor de lógica y matemáticas en Cambridge; en 1911 se le designa presi-

dente de la Sociedad Aristotélica; y ya desde 1908 era miembro de la Royal Society, alternando sus lecciones con series de conferencias. En 1913 diserta en la Escuela de Altos Estudios de París sobre el valor filosófico de la lógica matemática, sobre Bergson en Cambridge, y en 1914, en Oxford sobre el método científico en la filosofía, y en Boston sobre el tema, que plasmó en su ensayo *Nuestro conocimiento del mundo exterior*.

El temperamento inquieto de Russell no se detuvo en esta sola actividad especulativa. Con el mismo ardor se apasionó desde un principio por los problemas sociales y políticos: por la socialdemocracia alemana, que había conocido en sus viajes, inscribiéndose pronto en la Sociedad Fabiana, la primera organización socialista de su país. Por algún tiempo abogó por el imperialismo, defendiendo la guerra de los boers, pero en pocos meses pasó a un liberalismo radical, sosteniendo la libertad sin trabas en la educación, en la administración civil y criminal y en la repulsa de toda violencia, fruto de cuyas experiencias fue la obra *El credo del hombre libre*, de 1903. Bajo estas convicciones libertarias, que nunca más abandonaría, decidió ingresar en el Partido Liberal, y presentó su candidatura al Parlamento en 1907, luchando en favor del voto de la mujer en dura campaña, en que fracasó ruidosamente. Pero continuó apoyando al Partido en lucha contra los *lores*, y defendió en 1910 la candidatura del liberal Philip Morrell, que perdió la elección. Pero trabó amistad con la esposa de éste, lady Ottoline, de quien fue su amante durante varios años hasta 1916. Furiosa su mujer Alys, se separó de él. El divorcio lo obtuvo en 1920.

«Sufrí entonces un proceso rejuvenecedor, inaugurado por Ottoline y continuado por la guerra». El estallido de la guerra despertó en Russell todo su ardor pacifista y antibelicista. «Cuando vino sentí como si hubiese oído la voz de Dios. Sabía que mi misión era protestar, aunque mi protesta fuera inútil. Todo mi ser quedaba comprometido». Bajo este misticismo, se trocó en uno de los líderes de la oposición, condenando toda la propaganda de mentiras patrióticas que alentaban la guerra, lo que le valió distanciarse de sus colegas y amigos. Fue presidente del Comité contra el aislamiento, y en él desarrolló una fuerte campaña contra el servicio militar obligatorio. Por uno de sus alegatos periodísticos fue condenado a pagar una gruesa multa en 1916, en que también la Universidad de Cambridge decretó su expulsión como docente. Por otro artículo suyo fue procesado y condenado a seis meses de cárcel; cuando recobró la libertad, el fin de la guerra era inminente. Esto no impidió que en la segunda guerra mundial su postura cambiara en favor de los aliados y de la guerra por la derrota de la Alemania nazi. Entonces ya no «le ponía enfermo la propaganda de los beligerantes» ni, «como amante de la civilización, le horrorizaba la vuelta a la barbarie».

Al terminar la guerra comenzó de nuevo a escribir para aliviar su situación económica, falto ya de ocupación docente. Como otros liberales socialistas, había mostrado el mayor entusiasmo por la re-

volución rusa, y en 1920 se unió a una delegación del Partido Laborista para visitar la Rusia soviética. Mas su experiencia resultó negativa, cambiando por completo de parecer, reflejado en su obra crítica *Teoría y práctica del bolchevismo*, que le valió las iras de sus amigos de la izquierda inglesa. A la vuelta recibe invitación para dar lecciones en Pekín, y viaja a China con Dora Black. De regreso obtiene, por fin, el divorcio con Alys, y se casa con Dora, de quien tuvo dos hijos, John y Kate. En los años siguientes, su interés de publicista se dirige más a ensayos sociopolíticos, artículos periodísticos y conferencias de propaganda. Se presenta a las elecciones al Parlamento como candidato laborista en 1922 y 1923, siendo las dos veces derrotado, y en 1924 su mujer Dora. Viaja a los Estados Unidos en 1924 «para propagar la causa del socialismo y de la paz mundial». De nuevo organiza giras en 1927, 1929 y 1931 a través de un agente que le prepara conferencias, propagando sus ideas sobre educación libre y los nuevos principios de libertad sexual, divulgadas en *Marriage and Morals* (1929), la obra que mayor escándalo provocó. Había organizado en Inglaterra un experimento educativo en plena libertad, creando con Dora una escuela en la casa de campo de su hermano Frank para la educación de sus hijos y de otros niños, más sin ningún tipo de disciplina coercitiva. El nuevo modelo educativo fracasó pronto; al menos, Russell lo terminó en 1934 (la escuela continuó en otro lugar hasta 1943), cuando a su regreso rompió su matrimonio con Dora. En 1936 se casó con Peter Spence, de la que tuvo su tercer hijo, Conrad. Prosiguió con redoblado esfuerzo su actividad periodística, escribiendo a sueldo para mantener sus multiplicados gastos y buscando colocación fija.

La ocasión le vino en 1937 con un contrato para dirigir un seminario de filosofía en Chicago. Al año siguiente recibe otro contrato por tres años para la Universidad de California. Al finalizar el curso de 1940 acepta la invitación del City College, de Nueva York, para impartir un curso de filosofía. Surgió entonces el episodio lamentable de furiosa oposición a este nombramiento, iniciada por una carta pública del obispo anglicano Manning en que acusaba a Russell de corruptor de la educación por sus teorías inmorales. La acusación fue apoyada por todas las fuerzas religiosas, católicas y protestantes, y por la prensa en general, que le juzgaron indigno del puesto como peligroso para la vida moral de la ciudad. Y el juez McGeehan revocó el nombramiento por sentencia legal[62]. Da nada sirvieron las pro-

[62] La larga historia de este proceso, con todo el revuelo de la opinión pública de oposición a nuestro filósofo, ha sido relatada por el mismo Russell en el apéndice a *Por qué no soy cristiano y otros ensayos* (Nueva York 1956, trad. esp. Barcelona-México 1977) p.217-261.

Bibliografía.—E. B. JOURDAIN, *Russell* (París 1919); G. H. HARDY, *B. Russell and Trinity. A College Controversy at Last War* (Cambridge 1942); A. WEDBERG, *Russell's Empiricism* (Upsala 1937); E. G. BUCHACA, *B. Russell y el materialismo* (La Habana 1938). J. DEWEY-H. M. KALLEN, *The B. Russell's Case* (Nueva York 1941); P. A. SCHILPP, *The Philosophy of B. Russell* (Evanston-Chicago, 1944, 1951, con escritos de varios autores); A. DARBON, *La philosophie des mathématiques. Études sur la logistique de Russell* (París 1949);

testas y apelaciones de los amigos intelectuales, y otra vez Russell se encontró a sus setenta años en paro forzoso y falto de recursos; fue salvado del apuro por la oferta del excéntrico millonario Barnes de un ciclo regular de conferencias por cinco años en su fundación con grueso sueldo, que el mecenas retiró a los tres años. Pero así pudo permanecer durante la guerra en América, concentrándose en la redacción de su ingente *History of Western Philosophy* (1945), que obtuvo allí éxito y le dio celebridad entre los científicos americanos.

Desde el final casi de la segunda guerra mundial, las cosas le fueron mejor a Russell. Fue elegido *fellow* del Trinity College y en 1944 regresó a Cambridge. El ambiente había cambiado en Inglaterra, la resistencia de los grupos de derecha era vencida y el Gobierno laborista le era favorable. Se le confió una misión en Noruega, recibió la Orden del Mérito y en el mismo año de 1950 le fue concedido el premio Nobel de literatura, especialmente, y en el colmo de la paradoja, por el libro *Marriage and Morals*, que tanto escándalo había provocado. Era ya considerado como persona respetable, el «rebelde reverenciado», que dice el biógrafo. Sus conferencias en la BBC obtuvieron gran resonancia, y dentro de 1950 volvió a pronunciar otras en la Universidad Columbia, de Nueva York, donde fue recibido con la aclamación, se dijo, comparable a la rendida a Voltaire en 1784 al regreso de su exilio y prisión. Todavía realizó una nueva gira de conferencias por Australia, donde halló las protestas del arzobispo de Melbourne, y otra última por America. En 1949 se había separado de su esposa, Peter Spence, y en 1952 contrajo su cuarto matrimonio, a los ochenta años, con Edith Finch, una antigua amiga americana conocida desde 1930.

En esta última etapa de su vida continuó Russell siendo el rebelde inconformista, interviniendo en todos los problemas internacionales con conferencias, ensayos, manifiestos y cartas a los jefes de

H. W. LEGGETT, *B. Russell* (Nueva York 1950); A. DONAGAN, *B. Russell* (Londres 1951); A. DORWAND, *B. Russell* (Londres 1951); E. GOTLIND, *B. Russell's Theories of Causation* (Upsala 1952); F. RIVETTI BARBO, *Le antinomie concettuali e il paradosso di Russell*: Riv. Fil. neosc. (1957) p.146-180; A. WOOD, *B. Russell, el escéptico apasionado* (Londres 1957, trad. esp. Madrid 1967, unica biografía completa); E. RIVERSO, *Il pensiero di B. Russell. Esposizione storico-critica* (Nápoles 1958); VARIOS, *The Philosophy of B. Russell* (Londres 1960); H. GOTTSCHALK, *B. Russell* (Berlín 1962); L. AIKEN, *B. Russell's Philosophy of Morals* (Nueva York 1963); P. EDWARDS, W. ALSTON, A. N. PRIOR, *Los orígenes de la filosofía analítica: Moore, Russell, Wittgenstein*, trad. esp. (Madrid 1976); J. VUILLEMIN, *Leçons sur la première philosophie de Russell* (Paris 1968); J. O. URMSON, *Philosophical Analysis. Its Development Between Two World Wars* (Oxford 1956); G. J. WARNOCK, *English Philosophy Since 1900* (Londres 1958); J. PARK, *B. Russell on Education* (Columbus, Ohio, 1963); A. J. AYER, *Russell*, trad. esp. (Barcelona 1973); R. SCHOENMAN (edt.), *B. Russell. Philosopher of the Century. Essays in his Honour* (Londres 1967, trad. esp. *Homenaje a Russell*, Barcelona 1968); D. F. PEARS, *B. Russell and the British Tradition in Philosophy* (Londres 1967); J. LEWIS, *B. Russell. Filósofo y humanista* (Madrid 1972); J. WALTING, *B. Russell* (Londres 1970); J. F. IVARS, *Conocer a B. Russell y su obra* (Barcelona 1977).

La concepción de Russell sobre religión es criticada en H. G. WOOD, *Why B. Russell's Is Not a Christian* (Londres 1958); C. H. CLARK, *Christianity and B. Russell* (Londres 1958); G. S. MONTGOMERY, *Why B. Russell Is Not a Christian* (Nueva York 1959); E. S. BRIGHTMAN, *Russell's Philosophy of Religion*, en SCHILPP, *The Philosophy of B. Russell* p.537-556.

las potencias en pro de un pacifismo a ultranza y de un entendimiento con Rusia. Protestó contra las bombas atómicas, organizó una campaña en pro del desarme nuclear y creó un Comité de Acción Directa de oposición a la política nuclear del Gobierno con un movimiento general de desobediencia civil, que le valió nuevo juicio y arresto de dos meses, reducido a una semana por su ancianidad. En 1962 celebraba su noventa aniversario con todos los honores. A los noventa y un años volvería a intentar nuevos planes para incrementar la lucha contra la guerra y la carrera de armamentos, con vivas protestas contra el imperialismo norteamericano en la crisis de Cuba, la campaña de solidaridad con Vietnam, a la que se unieron otros intelectuales como Sartre y, por fin, la Fundación Atlántica por la Paz y el Tribunal Russell contra los crímenes de guerra, que obtuvieron resonancia internacional. Muere Russell, y con él estas instituciones, en su casa de Gales, a los noventa y un años. Sus últimas energías se consumaban muy lejos de la abstracta investigación de la ciencia, inmerso en las sucesivas crisis mundiales, en una estéril lucha en pro de sus ideas de utopía pacifista para conservar, como había dicho, nuestra civilización, en trance de perecer en la barbarie.

Las obras.—Se cuentan, dice Ayer, más de sesenta títulos de libros e inumerables artículos periodísticos, constituyendo todo el *corpus* de escritos de Russell a lo largo de sus sesenta años de actividad literaria. Su estilo de exposición es lúcido, fácil y claro, no exento de ironía irreligiosa, a la manera de Voltaire. Y es contado, junto con Hume, entre los maestros de la prosa inglesa. Pero no se ha de exagerar el alcance extensivo de esta producción. Son contadas las obras mayores y volúmenes de bastante extensión. Los más son breves ensayos, frutos de conferencias, compilaciones de artículos de revista. El autor vuelve a retractar una y otra vez los mismos temas con nuevos matices y variada opinión, de modo que los tópicos tratados siempre vuelven al tema fundamental.

Damos un elenco incompleto de estas obras, divididas en dos secciones, las de carácter filosófico y lógico-matemático y las de temas socio-políticos y ético-religiosos. *En la primera sección* se han de notar: *An Essay on the Foundations of Geometry* (Cambridge 1897), *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz* (Cambridge 1900) y *The Principles of Mathematics* (Cambridge 1903), a los que siguen artículos como *Sur la logique des relations:* Rev. Math. (1902), *On Denoting:* Mind (1904), *Knowledge of Acquaintance and Knowledge by Description:* Proc. of Arist. Soc. (1910-1911), *On the Notion of Cause:* ibid. (1912), junto con el trabajo *On the Relations of Universals and Particulars:* ibid. (1911-1912), recogidos en la colección *Logic and Knowledge. Essays* (1901-1950), que marcan la transición de su inicial realismo a las propias construcciones lógicas. A éstos debe agregarse la otra colección, que reúne diversos artículos: *Philosophical Essays* (Londres 1910) y la exposición de síntesis *The Problems of Philosophy* (Nueva

York 1912). Su investigación de lógica matemática culmina en la magna obra *Principia mathematica* (t.1 [Cambridge 1910, en colaboración con Whitehead]; t.2-3 [1912-1913]). Más tarde volvió sobre el tema en *A Introduction to Philosophy of Mathematics* (Londres 1919). Unos intentos más claros de exposición de dicho construccionismo lógico aparecen en *Our Knowledge of External World* (Chicago 1914) y en algunos artículos de la colección *Mysticism and Logic and Other Essays* (Nueva York 1917). Una síntesis de su sistema se encuentra en sus trabajos *Philosophy of Logical Atomism:* The Monist (1918) y *Logical Atomism, Contemporary British Philosophy* (ed. Muirhead, Londres 1924), ambos también insertos en *Logic and Knowledge* (Londres 1956). Y la aplicación de estas ideas básicas al campo físico y mental los llevó a cabo en *Analysis of Mind* (Nueva York 1921) y *Analysis of Matter* (Nueva York 1927), a los que se agregan las obras posteriores *An Inquiry Into Meaning and Truth* (Nueva York 1940), *Human Knowledge. Its Scope and Limits* (Nueva York 1948), los breves ensayos *An Outline of Philosophy* (Londres 1927), *Sceptical Essays* (1928) y *Impopular Essays* (1950), junto con sus relatos personales, *My Mental Development* (en P. A. SCHILPP, *The Phil. of B. Russell*, Chicago 1944), *My Philosophical Development* (Londres 1959), dos trabajos de divulgación sobre la teoría atómica (1923) y la relatividad (1925) y las obras históricas *A History of Western Philosophy* (Londres-Nueva York 1959) y *The Wisdom of the West* (1959).

En la segunda sección, sobre temas socio-políticos, morales y religiosos, se han de notar: *The Principles of Social Reconstruction* (Londres 1916), en que se defiende la forma política anarquista; *Roads to Freedom* (1918), *Political Ideals* (Nueva York 1917), *Justice in War-Time* (Chicago 1916), *The Practice and Theory of Bolshevism* (Londres 1920), *The Prospects of Industrial Civilization* (1923), *The Problems of China* (Nueva York 1922), *What I Believe* (Nueva York 1925), *On Education especially in Early Childhood* (Londres 1926), *Why I am not a Christian* (Londres 1927, que en la edición de Nueva York 1956 se reedita con *Other Essays on Religion and Related Subjects)*, *Marriage and Morals* (Nueva York 1929), *The Conquest of Happiness* (1930), *Education and the Social Order* (Londres 1932), *Freedom and Organization 1814-1914* (Londres 1932, estudio histórico), *Religion and Science* (Nueva York 1935), *Which Way to Peace* (Londres 1936), *Power. A New Social Analysis* (Nueva York 1938), *Autority and the Individual* (Londres 1949), *The Impact of Science on Society* (Londres 1952), *New Hopes for a Chandling World* (Londres 1951), *Common Sense and Nuclear War* (Londres 1959), *Fact and Fiction* (Londres 1961), *Has Man a Future?* (Londres 1961), *Unarmed Victory* (1963), *War Crimes in Vietnam* (1963) y otra multitud de artículos, sin olvidar los trabajos autobiográficos: *Portraits From Memory and Other Essays* (Londres-Nueva York 1956) y *Autobiography of B. Russell* vol.1-3 (Londres 1967-1969)[63].

[63] **Edición antológica,** *Basic Writings of B. Russell (1903-1959)*, por R. E. EGNER-

Ante tal cúmulo y dispersión de obras —la mayoría breves y que repiten los temas— es casi imposible, como advierten muchos críticos, reducir a un sistema la filosofía del autor. Añádase a esto la diversidad de soluciones que presenta en los distintos períodos a los problemas particulares, dado el carácter intelectual inquieto y vacilante de Russell, junto con la fácil facundia de su ingenio, que le lleva a «producir un diferente sistema de filosofía cada dos o tres años», según afirmó de él Broad[64]. Baste bosquejar algunas líneas importantes de su pensamiento teórico, dejando a un lado su inmensa y meritoria producción lógico-matemática con el tecnicismo de lógica formal, que además no es posible reflejar en breve espacio.

Punto de partida y método.—Russell se adhirió en sus primeros años al idealismo británico de Bradley que le enseñaban sus maestros McTaggart, Ward y Stout, de Cambridge, llegando a creer «más o menos» en el Absoluto y en las demás tesis del hegelianismo. «Había un curioso placer —escribió más tarde— en el hecho de creer que el tiempo y el espacio son irreales, que la materia es una ilusión, que el mundo realmente no consiste más que en pensamiento». Pero muy pronto volvió a la aceptación del nuevo realismo que propugnaba Moore, de quien asume las tesis básicas realistas, como la objetividad del contenido de las proposiciones y su «independencia de la mente cognoscente» con el pluralismo de un mundo de infinitas entidades independientes entre sí[65].

L. E. DENNON (Nueva York 1961). Bibliografía completa de los escritos hasta 1951, en P. A. SCHILPP, *The Philosophy of Bertrand Russell* (Nueva York 1951) p.746-803.

Traducciones españolas.—Casi todas las obras de Russell han recibido ya versión española, a excepción de los *Principia* y de artículos sueltos que no han entrado en colecciones; traducciones estimuladas por la brevedad de la mayoría de los trabajos y la fama de nuestro pensador. Puede verse el elenco de estas traducciones en J. F. IVARS, *Conocer a B. Russell y su obra* (Barcelona 1977) p.138-144 y en VARIOS (ALSTON, EDWARDS, PRIOR), *Los orígenes de la filosofía analítica. Moore, Russell, Wittgenstein* (Madrid, Tecnos, 1976) p.118-124.

La Editorial Aguilar está publicando en versión castellana las *Obras completas* de Russell. El volumen I contiene *Historia de la filosofía occidental* y *La sabiduría de Occidente* (Madrid 1973). El vol. II se titula *Ciencia y filosofía 1897-1919*, con todos los trabajos de esta época (de *Principia Mathematica* sólo los prefacios). Entre otras traducciones importantes de la filosofía teórica cabe citar: *Lógica y conocimiento*, trad. de J. MUGUERZA (Madrid, Taurus, 1966); *Análisis del espíritu*, trad. de E. PRIETO (Buenos Aires 1950, 1962); *Investigación sobre el significado de la verdad*, trad. de J. ROVIRA ARMENGOL (Buenos Aires 1946); *El conocimiento humano*, trad. de A. TOVAR (Madrid 1950), etc.

[64] C. D. BROAD, *Filosofía crítica y especulación*, en MUIRHEAD, *Contemporary British Philosophy* (Londres 1924) p.79.

[65] Prefacio (1902) a *Los principios de la matemática*, trad. en *Obras completas* (Madrid, Aguilar, 1973) II p.390-391: «En los problemas fundamentales de la filosofía, mi postura, en líneas generales, se deriva de la de G. E. Moore. He aceptado de él la naturaleza no existencial de las proposiciones (excepto aquellas que afirman expresamente la existencia) y su *independencia de cualquier mente cognoscente;* también el pluralismo, según el cual el mundo, tanto de los existentes como de los entes, está compuesto de un número

De aquel idealismo no queda constancia en sus escritos. La primera obra teórica sobre *Los fundamentos de la geometría*, en que somete a revisión crítica los axiomas euclídeos, sorprende por el conocimiento de las nuevas formas de geometría de Riemann y otros, cuyos fundamentos discute. La aceptación de estos tipos de metageometría no lleva consigo el apriorismo kantiano del espacio; sus axiomas mantienen la objetividad de un espacio abstracto con referencia a la materia empírica y muestran «la necesidad para la experiencia de alguna forma de exterioridad dada por la sensación o por la intuición»[66].

Aún admira más el extenso trabajo *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz* (1900), en que el joven Russell sorprende por su información tan acabada del sistema leibniziano. El atractivo del gran filósofo le venía de ser el iniciador del ideal de una *mathesis universalis*, es decir, un sistema riguroso de deducción de todos los conocimientos de unos pocos axiomas. Con esta idea cree Russell que lo que pretendía Leibniz era algo muy afín a la moderna ciencia de la lógica simbólica, «es decir, la deducción lógica de las matemáticas y filosofía a partir de definiciones y axiomas con el recurso a reglas formales de la lógica». Por eso, la tesis principal de su estudio, seguido luego por Couturat, es que «la filosofía de Leibniz derivaba casi completamente de su lógica»[67].

Desde este enfoque somete Russell a dura crítica todo el sistema leibniziano con una interpretación parcial de tipo lógico. El primer grande error consistiría en su intento de reducir todas las proposiciones «a la forma de sujeto-predicado»: las proposiciones constan de un sujeto, «que se llama *sustancia*», y múltiples predicados, que son sus atributos. Con este principio, Leibniz habría eliminado todas las proposiciones de relaciones, defendiendo además que «las relaciones son producto de la mente», con lo que anticipa la doctrina de Kant y, por ende, la subjetividad del espacio y tiempo[68]. De esta «filosofía de la sustancia» derivan las contradicciones y

infinito de entidades mutuamente independientes, con relaciones que son últimas e irreductibles a adjetivos de sus términos o del todo que ellas componen. Sin estas tesis me considero incapaz de construir cualquier filosofía de la Aritmética».

[66] *Los fundamentos de la Geometría*, en *Obras Completas* II p.156-157.

[67] *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, trad. en *Obras completas* II n.105 p.283; Prólogo a la 2ª ed. (1938) p.161.

[68] Ibid., n.4, 9-11 p.171ss 176ss. Otro punto que más combate en Leibniz es su doctrina de verdades de hecho y verdades de razón, que serán analíticas, y en la interpretación de Russell, tautológicas.

errores del sistema de Leibniz, porque de ella surge «su actitud teológica», fuente de contradicciones e incoherencias. La crítica más dura la dirige contra las pruebas de la existencia de Dios que elabora aquel gran pensador. «Las incongruencias en que cae Leibniz por su creencia en Dios son tantas y tan variadas que resultaría muy premioso desarrollarlas». El argumento ontológico, que le parece de alguna validez, destruye la doctrina de la *creación* por Dios de otras sustancias, ya que la existencia ha sido puesta como predicado de toda sustancia, con lo que no puede recibir de nuevo ese predicado. Russell sentencia, a la vuelta de su complicada lucubración, que la doctrina leibniziana lleva a «consecuencias panteístas»; su Dios es, en el fondo, el del panteísmo de Spinoza, porque la sustancia original y primitiva sólo puede ser una, y todo lo demás son predicados o atributos de esa sustancia. «Una filosofía de la sustancia debe ser o monista o monadista. El monismo es necesariamente panteístico; y el monadismo, cuando es lógico, es también necesariamente ateo». Pero el mismo Leibniz ya llegó a confesar que su afirmación de muchas sustancias o mónadas «es un tanto arbitraria»[69].

Russell apunta ya en este escrito las bases de su futura filosofía: el método del puro análisis formal de las proposiciones según su nueva lógica y el rechazo global de toda metafísica de lo suprasensible, cifrado en este ataque de las pruebas de Dios, que ha de mantener hasta el final. A la vez, se trasluce su vano intento de envolver toda metafísica de Dios en el monismo del Absoluto de los idealistas.

El origen principal y la orientación entera de la filosofía de Russell reside en sus investigaciones lógico-matemáticas. Es bien sabido que nuestro pensador ha llegado a la filosofía desde sus profundos estudios de la matemática pura, por lo que sus concepciones filosóficas están íntimamente asociadas con la lógica y las matemáticas. Esto, que ya se traslucía en el escrito anterior, aparece más claramente en la siguiente obra, *Los principios de las matemáticas* (1903), en que Russell esboza sus teorías de la matemática pura basadas en los axiomas de la lógica formal y del simbolismo lógico, que va a desarrollar más plenamente en los *Principia Mathematica*. En la parte primera expone dicha «filosofía de las matemáticas», que es «la interpretación formalista de la matemática», es decir, los principios y nociones de la lógica simbólica.

«La tesis principal mantenida en este libro es que la mate-

[69] Ibid., c.15: *Pruebas de la existencia de Dios* n.106 p.285; n.115-116 p.294ss.

mática y la lógica son idénticas», que «debe aceptarse la base lógica de la matemática», advierte desde el prólogo, refiriéndose no a la lógica tradicional, sino al nuevo tecnicismo lógico-formal.Es decir, que «la matemática ha de reducir la totalidad de sus proposiciones a ciertas nociones fundamentales de la lógica» y demostrar «que toda la matemática se deduce de la lógica simbólica»[70]. Esto es verdad respecto de la matemática pura, definida con una mera fórmula lógica[71]. Sólo la matemática aplicada hace entrar las nociones empíricas del espacio y movimiento reales. De ahí que la primera parte del tratado vaya dedicada a la explanación de las nociones y reglas de la lógica simbólica, siguiendo a Peano y a Frege (cuyas teorías recoge en extenso apéndice), para proceder en lo restante al desarrollo lógico de los conceptos y axiomas de las matemáticas. Esa lógica se traduce, a su vez, en una gramática o análisis del lenguaje, pues «la gramática nos aproxima mucho más a la lógica correcta que las opiniones corrientes de los filósofos» y va a ser tomada como guía de su investigación. En este estudio de *los términos* —nombres, adjetivos, verbos y hasta partículas— ya anuncia Russell tanto su realismo platónico como el atomismo lógico posterior, que disuelve los sujetos o sustancias singulares en meros hechos, los cuales todos se alinean en la misma categoría de entidades o «cosas»[72].

Si de esta manera se «ha establecido la naturaleza puramente lógica de la matemática»[73], la misma reducción se hace luego de toda la filosofía a la lógica. «La lógica como esencia de la filosofía» se titula un capítulo del ensayo *Nuestro conocimiento del mundo exterior*, refiriéndolo a su lógica nueva, como opuesta a la tradicional. En efecto, hecha la depuración del

[70] *Los principios de la Matemática*, trad. en *Obras completas* II pról. a la 2.ª ed., p.379; c.1 p.398. Ibid., p.395: «El hecho de que toda la Matemática sea lógica simbólica es uno de los descubrimientos más importantes de nuestro tiempo; y, una vez establecido este hecho, el análisis de los principios de la matemática consiste en el análisis de la propia lógica simbólica».

[71] Ibid., c.1 p.393: «Matemática pura es la clase de todas las proposiciones de la forma '*p* implica *q*', donde *p* y *q* son proposiciones que contienen una o más variables, las mismas en las dos proposiciones, y ni *p* ni *q* contienen ninguna constante, excepto las constantes lógicas».

[72] Ibid., c.4 n.48-50, trad. cit., p.427; cf. p.430: «Así, la teoría de que existen adjetivos o atributos o cosas ideales, o como quieran llamarse, que son en algún modo menos sustanciales, *menos subsistentes por sí mismos*, menos idénticos por sí mismos que los sustantivos verdaderos, parece ser totalmente errónea». La definición que Frege hace del número en términos puramente lógicos «evidenció que los axiomas matemáticos eran en su totalidad principios de lógica formal. La matemática es, por consecuencia, una rama de la lógica».

[73] Ibid., c.49 n.474 fin p.791.

análisis lógico, se ve que todo el conocimiento de verdades o proposiciones generales proviene de inferencias lógicas; se trata de la verdad formal a que el análisis reduce las proposiciones, pues los términos empíricos son captados a través de la experiencia «como conocimiento primitivo». En este sentido, todo problema filosófico es reductible a un problema lógico[74].

Russell proclama el análisis como *único método* ya desde el comienzo de su primera obra sobre Leibniz. «El hecho de que toda esa sana filosofía debe comenzar por un análisis es algo demasiado evidente»[75].Lo repite al inicio y a lo largo de *Principios de las matemáticas* como un análisis lógico-matemático que ha de practicarse en toda la obra por la índole lógica de sus principios; y, a la vez, es análisis filosófico, pues los problemas de las matemáticas han sido también problemas filosóficos, que envuelven, asimismo, un análisis del lenguaje, puesto que en el significado de las palabras se expresa la proposición filosófica[76]. De nuevo presenta este «método lógico-analítico» como base de su estudio *Nuestro conocimiento del mundo exterior*, distinguiéndolo del usado por las filosofías actuales de Bergson, W. James y evolucionistas, que todavía se apoyan en la lógica clásica[77]. Y, sobre todo, lo expone y desarrolla en la *Filosofía del atomismo lógico* como principio y núcleo fundamental de este sistema suyo.

El resultado de este análisis son los «*átomos lógicos*, no los átomos físicos», que son los «particulares» en cuestión. Es «el átomo del análisis lógico, no el del análisis físico»[78].

[74] *Nuestro conocimiento del mundo exterior*, trad. en *Obras completas* II p.1163. El texto comienza: «Los temas que discutimos... se reducen, en la medida en que son problemas genuinamente filosóficos, a problemas de lógica. Esto no es fruto de una casualidad, sino del hecho de que todo problema filosófico, una vez sometido al *análisis* y *depuración* apropiados, resulta, o bien no ser en absoluto filosófico, o bien ser un problema lógico».

[75] *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz* n.7, trad. cit., p.174.

[76] *Los principios de la matemática* n.2, trad. cit., p.393: «Por tanto, nuestro método se basará en el análisis, y nuestro problema puede llamarse filosófico». Ibid., n.46 p.427: «La corrección de nuestro análisis filosófico de una proposición puede, por tanto, confrontarse adecuadamente mediante el ejercicio de establecer el significado de cada palabra en la sentencia que expresa la proposición. En general, me parece que la gramática se aproxima mucho más a una lógica correcta que las opiniones corrientes de los filósofos».

[77] *Nuestro conocimiento del mundo exterior*, pref. en *Obras completas* II p.1147: «Las conferencias que siguen pretenden demostrar, por medio de ejemplos, la naturaleza, capacidad y limitaciones *del método lógico-analítico* en filosofía. Este método, del cual Frege nos ha ofrecido en sus escritos la primera manifestación completa... para lograr un *conocimiento científico adecuado en todas las ramas de la filosofía*». Cf. c.1 p.1149ss; c.2 p.1163 (texto nt.74).

[78] *La filosofía del atomismo lógico*, trad. de J. MUGUERZA, en *Concepción analítica de la*

Este «método de reflexión y análisis» recae sobre las proposiciones del lenguaje común, que envuelven todas, bajo la multiplicidad de sus formas y expresiones, oscura vaguedad. Analizar es, pues, descomponer los enunciados para descubrir en sus símbolos los significados simples o átomos lógicos, no átomos *psicológicos* (las cualidades simples del empirismo tradicional) ni los átomos físicos. Así se llega a descubrir «la estructura lógica de los hechos simples», construyendo «el lenguaje lógicamente perfecto», que es el lenguaje «completamente analítico» a que ha llegado en los *Principia Mathematica*; y es el lenguaje de los símbolos matemáticos, en que los nombres propios de cosas singulares pierden su valor significativo, convertidos en simples relaciones de conceptos.

Concepción de la filosofía.—Russell ha dejado sobre este tema solamente reflexiones dispersas, y no siempre coherentes, en diversos escritos, de los que entresacamos algo como complemento de su teoría metódica. En general, su concepto de la filosofía está inspirado sobre el modelo científico y se inscribe dentro de la estructura positivista; la filosofía será una ciencia universal y coordinadora de las ciencias particulares, una ciencia de las ciencias, o también una crítica de los conocimientos científicos, con el objeto de obtener una certeza indubitable en torno a ellos.

En este clima positivista, nuestro pensador habla a menudo de que «la filosofía ha de convertirse en ciencia»; que debe estar «animada de un espíritu científico» con el solo deseo de indagar la verdad; que debe ser «filosofía científica». Su campo y sus fuentes de conocimiento no son esencialmente distintos de los de la ciencia, ni tampoco los resultados obtenidos en ella[60]. La tarea más característica de la filosofía «como estudio distinto de la ciencia es la *crítica*». Debe llevar a cabo una indagación y «examen crítico» tanto de las creencias instintivas del sentido común como de las conclusiones de

filosofía t.1 (Madrid 1974) p.140: «Como he intentado probar en *The principles of Mathematics*, nuestro análisis de la matemática nos permite reconducirla por entero a la lógica. Toda ella revierte a la lógica... que me parece se desprende de la filosofía de la matemática no por vía estrictamente lógica, sino como resultado de una reflexión ulterior; un cierto tipo de doctrina lógica y, sobre la base de ésta, un cierto tipo de metafísica. La lógica que voy a propugnar es atomista, a diferencia de la lógica monista de quienes siguen más o menos a Hegel... Se desprende de aquí que una considerable parte de cuanto haya que hacer este mi tipo de filosofía consistirá en la justificación del método analítico». Cf. p.239.

[60] *Los problemas de la filosofía* (1912), trad. en *Obras completas* II c.14 p.1137: «El conocimiento filosófico... no difiere esencialmente del conocimiento científico; no hay ninguna fuente especial de sabiduría que esté abierta para la filosofía y no para la ciencia y los resultados obtenidos por la filosofía no son *radicalmente* distintos de los obtenidos por la ciencia». Véase *El atomismo lógico*, en *Lógica y conocimiento*, trad. de J. Muguerza (Madrid 1966) p.456: «A la filosofía llegué a través de la matemática, o, mejor dicho, a través de mi afán por encontrar algún fundamento para confiar en la veracidad de esta últimas».

la ciencia. La filosofía como «*crítica* del conocimiento» debe partir de «la duda metódica de Descartes, con la cual comenzó la filosofía moderna». Esta crítica no debe ser «destructiva», que llegue a la «duda total» y el «escepticismo absoluto», que es totalmente irrazonable. «La crítica filosófica no exige que debamos abstenernos de la creencia», porque ciertos conocimientos, como la existencia de los datos sensoriales, son indubitables. Al someter a «severa indagación» estas creencias, la filosofía rechazará la mayor parte de ellas, «como la creencia de que los objetos físicos se asemejan exactamente a nuestros datos sensoriales»[81].

Aparte de esta tarea crítica y depuradora, la filosofía «debe aspirar al conocimiento, que da unidad y sistema al cuerpo de las ciencias», y, por tanto, también al estudio del universo como «alguna unidad de plan y de propósito», es decir, a las cuestiones últimas sobre el fundamento del mundo, sobre el bien y el mal y su sentido para el universo, sobre las creencias religiosas. Pero en este campo, como ya declaró Kant, la filosofía no ha hecho progresos como en las ciencias particulares. Solamente ha llegado a multitud de opiniones contrapuestas de los filósofos, sin obtener demostración cierta. Como siempre que se presenta la ocasión, Russell insiste en que «se ha de renunciar a la esperanza de hallar pruebas filosóficas para las creencias religiosas». Sin embargo, aun en la indagación de estos problemas, la filosofía ejerce una función catártica de liberarnos de los dogmatismos que aprisionan nuestra mente y tiene el valor de «ensanchar nuestros pensamientos» y sugerirnos mil posibilidades, situándonos en la «duda liberadora». A ésta llama Russell «la razón liberadora», y en su ejercicio consiste «la contemplación filosófica»[82].

Esta función de la filosofía que «se ocupa de los aspectos generales del mundo y de la interpretación por el análisis lógico de las cosas comunes, pero complejas», aunque «no proporcione ni intente proporcionar una solución al problema del destino del hombre y del universo», tiene la misión, aparte de alimentar «la curiosidad intelectual desinteresada que caracteriza al verdadero hombre de ciencia», de sugerir «fructíferas hipótesis, que resultan útiles para otras ciencias»: matemáticas, físicas y psicológicas. Para ello «es necesario cultivar igualmente *la imaginación lógica*, con objeto de tener a nuestra disposición cierto número de hipótesis, sin ser esclavos de la que, patrocinada por el sentido común, es fácil de imaginar»[83].

Tal es el objeto y campo más propio que Russell atribuye en los ensayos posteriores a esa *filosofía científica*, aparte de la mencionada función de *filosofía crítica*. En virtud de esta labor imaginativa unida al análisis racional, la filosofía tiene por cometido sugerir hipótesis

[81] Ibid., p.1137-1138; cf. c.2 p.1073-1074.

[82] Ibid., c.15 p.1140; cf. p.1138-1142.

[83] *Nuestro conocimiento del mundo exterior* conf.2, en *Obras completas* p.1156; conf.8 p.1260-1262. Ibid., p.1260: «Las creencias ingenuas..., antes de ser admitidas en la filosofía, deben pasar la prueba del *criticismo escéptico*».

y opiniones sobre problemas de las ciencias particulares, en especial «hipótesis relativas al universo que la ciencia no estuviera en situación de confirmar o de impugnar». Cuando esos problemas han obtenido solución, ya pasan al dominio de cada ciencia. «La única diferencia entre ciencia y filosofía consiste en que la primera es la que ustedes más o menos conocen, mientras que filosofía es lo que aún desconocen. *Filosofía es aquella parte de la ciencia* en la que de momento se opta por opinar, pero sin alcanzar auténtico conocimiento. Cada progreso, pues, en el conocimiento arrebata a la filosofía unos cuantos problemas que anteriormente eran de su incumbencia»[84].

Realismo platónico.—La primera fase de la filosofía de Russell, después del breve tiempo de adhesión al idealismo, fue la del realismo. El mismo lo califica de «platónico» y que su paso a él se debió a la influencia de Moore[85]. Más tarde llegó a declarar: «He sido un realista en sentido escolástico o platónico»[86]. Ello envuelve la confusión entre ambas concepciones, porque el realismo de la filosofía escolástica es muy distinto del realismo extremo de las ideas de Platón. Podemos, no obstante, notar en su abundante literatura que retracta varias veces el mismo tema y los dos modos del realismo. El del platonismo es el primero, y a él se refiere, sobre todo, nuestro filósofo.

a) *Este realismo al modo platónico* se expone en *Los principios de la matemática* y otros trabajos de la época. Russell combate el idealismo de Bradley, que admitía sólo las relaciones internas como formando parte de la naturaleza de las cosas, las cuales quedaban integradas en la unidad del todo o el Absoluto. Para él, en cambio, las relaciones entre las cosas son externas y tan reales como las cosas mismas. Cualquier filosofía que negara la realidad última de las relaciones está equivocada, porque la matemática sería imposible si sostenemos que toda relación forma parte de la naturaleza de los términos; tal doctrina de «las relaciones externas» implica que éstas tienen una realidad anterior a los términos que relacionan y no forman parte de su definición.

[84] *La filosofía del atomismo lógico*, en J. MUGUERZA, *La concepción de la filosofía analítica*, l.c., I p.250; *El atomismo lógico* (1924), en *Lógica y conocimiento*, trad. de J. MUGUERZA (Madrid 1966) p.480-481, donde, sin embargo, insiste que la tarea más propia de la filosofía es la primera, de someter a *crítica* todas las nociones del pensamiento común —mente, materia, causalidad, voluntad, tiempo, etc.— para disolverlas, mediante el análisis lógico y linguístico..., en meras estructuras lógicas.

[85] *Los principios de la matemática*, pref. a la 2.ª ed., en *Obras completas* II p.383: «Cuando escribí los *Principios*, compartía con Frege la creencia en la *realidad platónica de los números*, los cuales en mi imaginación personificaban el dominio eterno del ser». Prefacio a la 1.ª ed. en nt.65. *El atomismo lógico*, en *Lógica y conocimiento*, trad. cit., p.456: «En Cambridge leí a Kant y a Hegel, así como la *Lógica* del Sr. Bradley, que ejerció en mí una honda influencia. Fui durante algunos años discípulo del Sr. Bradley; pero hacia 1898 mis concepciones experimentaron un cambio, en gran medida como resultado de las críticas de G. E. Moore».

[86] *My Mental Development*, en P. A. SCHILPP, *The Philosophy of B. Russell* (Nueva York 1944) p.13.

Mas, por otra parte, Russell asume gran parte de los supuestos de la lógica de Bradley, en especial sobre el *significado* de las proposiciones: que toda palabra que figure en una proposición debe tener algún significado. Su teoría de la «denotación» supone que «un concepto *denota* cuando, si figura en una proposición, ésta no versa sobre el concepto, sino sobre un término relacionado de algún modo con el concepto». Por ello llama término a «todo lo que pueda ser objeto de pensamiento, o puede figurar en una proposición verdadera o falsa, o puede ser contado como 'uno'... un hombre, un instante, un número, una clase, una relación, una quimera, o cualquier cosa que pueda mencionarse, es, sin duda, un término». Dichos términos los divide en nombres «propios», que denotan cosas singulares, y los que denotan conceptos, sea los indicados por adjetivos o predicados, o conceptos-clase, sea los indicados por verbos, que denotan casi siempre relaciones. Desde esta base va desarrollando su nueva lógica del significado de las proposiciones a través de la noción de clases, funciones, variables, relaciones de implicación, etc., para su aplicación a las matemáticas [87].

El realismo extremo consiste en que Russell atribuye valor existencial a todos esos términos, como elementos separados e independientes, inaugurando así «el atomismo filosófico», que va a ser característico de su pensamiento. La materia, sin duda, existe, puesto que el realismo proclama la existencia de los objetos conocidos fuera de nuestra mente. Pero el análisis lógico-matemático la descompone en infinita pluralidad de elementos según los términos significados en la proposición. «Entre los términos que parecen existir, podemos decir que existen cuatro grandes clases: 1) los instantes; 2) los puntos; 3) términos que ocupan instantes, pero no puntos; 4) términos que ocupan tanto puntos como instantes... Es evidente que las porciones de materia se hallan entre los términos de 4). La materia o materialidad, el concepto-clase, se halla entre los términos que no existen, pero las porciones de la materia existen tanto en el tiempo como en el espacio». Y además en el mismo concepto-clase entran «las cualidades secundarias, por lo menos los colores, que existen en el tiempo y el espacio, pero que no son materia» [88].

La materia queda, pues, disgregada en infinidad de puntos e instantes, que por la persistencia y mutua implicación se congregan en «unidades materiales» (aquí no son llamados átomos físicos), que existen en el espacio y tiempo «absolutos» o infinitos, pues, según las matemáticas de Cantor, tales infinitos no son contradictorios. Pero la materia no es «una sustancia, una cosa, un sujeto del que son predicados las cualidades secundarias», como decía la antigua teoría. «Esta tradicional respuesta no puede satisfacernos. *Toda la doctrina del sujeto y predicado*, como ya hemos comprobado, es radical-

[87] *Los principios de la matemática* c.4, trad. cit., p.428-435; c.5 p.436ss.
[88] Ibid., c.53, trad. cit., p.763-764.

mente falsa y debe abandonarse»[89]. Más tarde se inclinará a pensar, siguiendo la teoría de A. Meinong, que no sólo los números, los puntos, las propiedades generales como la redondez, tienen existencia independiente, sino que también las otras partículas del lenguaje, como adverbios, artículos y las mismas palabras que expresan ficciones, como «montaña de oro», tienen referencia objetiva y entidad separada.

En este universo compuesto de entidades rígidas, simples e inmutables al modo de las ideas platónicas, no es posible el *cambio*, porque se ha rechazado la distinción entre un sujeto sustancial y unos predicados accidentales que varían en él. «No admito en absoluto el cambio en sentido metafísico», es decir, ontológico, pues «todo término es eterno, intemporal e inmutable». Que las cualidades, los colores, cambian, «significa que existen colores diferentes en tiempos diferentes». Y, de la misma manera, se dice que la mente cambia, en cuanto que estados mentales diferentes existen en tiempos diferentes. El universo entero tampoco cambia, sino sólo en virtud de la diferencia entre cosas que existen relacionadas con tiempos diferentes. «Y si un término puede dejar de *existir*, no puede dejar de *ser*; es aún una entidad que puede contarse como 'uno', respecto del cual unas proposiciones son verdaderas y otras falsas»[90]. De igual suerte, debe rechazarse «la noción de *estado de movimiento*. El movimiento consiste meramente en la ocupación de lugares diferentes, sujeto a la continuidad», por lo que se eliminan también la velocidad y la aceleración como hechos físicos. Y, lógicamente, se abandona también la *causalidad* en sentido de influencia física de unas entidades en otras[91].

b) En una segunda fase, que aparece, sobre todo, en el importante ensayo *Los problemas de la filosofía* (1912), pasa Russell a sostener *el realismo del sentido común* de modo similar al de Moore y sin abandonar del todo su platonismo, con su rígida visión matemática del mundo[92].

[89] Ibid., n.439 p.764. Cf. p.766: «La materia misma parece ser un nombre colectivo para todas las porciones de materia, como el espacio lo es para todos los puntos, y el tiempo para todos los instantes. La relación peculiar con el espacio y tiempo es la que distingue la materia de las demás cualidades, y no una diferencia lógica, como la de sujeto y predicado o sustancia y atributo».

[90] Ibid., c.54 p.767-770. Cf. p.769: «No admito en absoluto el cambio en sentido metafísico. Los llamados predicados de un término se derivan, en su mayor parte, de relaciones con otros términos; el cambio se debe al hecho de que muchos términos tengan relaciones con algunas partes del tiempo que no tienen con las otras. Pero *todo término es externo, intemporal e inmutable*; las relaciones que puedan tener con las partes del tiempo son iguamente inmutables. Sólo el hecho de que términos diferentes estén relacionados con tiempos diferentes es lo que establece una diferencia entre lo que existe en un tiempo y lo que existe en otro».

[91] Ibid., p.771. Ibid.: «No hay transición de lugar a lugar, ni momentos o posiciones consecutivos, ni cosas tales como la velocidad....» Ibid., c.50: *La causalidad* p.773: «La proposición «*A* causa a *B*»... es incompleta. Su único significado parece ser que la existencia de *A* en cualquier tiempo implica la existencia de *B* en un tiempo futuro».

[92] *Los problemas de la filosofía* c.2, trad. en *Obras completas* II p.1072-1074. Cf. p.1075:

Los datos sensoriales, sin embargo, «no nos revelan directamente ninguna propiedad definida de la mesa» o de las demás cosas. Han de tenerse meramente «como *signos* de alguna propiedad que quizá *cause* todas las sensaciones» sobre esa cosa, pero que ella no se muestra efectivamente. La correspondencia es meramente causal; «los objetos físicos no son exactamente iguales a nuestros datos sensoriales, pero pueden ser considerados como *causantes* de nuestras sensaciones» que tendrán alguna semejanza con lo que percibimos, suficiente para conocer sus relaciones de distancia en el espacio físico y otras muchas propiedades del mundo físico que la ciencia descubre[93].

Junto a este mundo de los objetos físicos, cuya realidad en sí es de este modo reconocida, Russell sostiene, a la vez, la existencia de los *universales* contenidos en las proposiciones generales apriorísticas de la matemática y la lógica. El ser de estas relaciones universales no es meramente mental ni tampoco empírico. No existen en el espacio, pues son intemporales; pero *son* algo, con la manera peculiar de ser que pertenece a nuestras ideas, como Moore había sostenido[94].

Construccionismo lógico.—A los pocos años, Russell, en su inquieto filosofar siempre hacia un mayor escepticismo y empirismo, abandona sus tesis del realismo tanto platónico como del sentido común, ya muy «aguado», para «construir» la nueva teoría, que va a resultar uno de los pilares de su filosofía definitiva. Aparece, sobre todo, en el escrito *Nuestro conocimiento del mundo exterior como campo para el método científico de la filosofía* (1914), y de modo más conciso y explícito en varios artículos de la colección *Misticismo y lógica y otros ensayos* (1918, escritos hacia 1914-1915). Es llamado por él «construccionismo lógico», pues insiste en que las nuevas realidades que ahora está inclinado a aceptar son «construcciones lógicas» y porque tal técnica era ya empleada por él a sugestión de Whitehead en la elaboración conjunta de los *Principia Mathematica*, por entonces publicada.

En los dos ensayos citados, el tema se abre con la discusión de la filosofía de Bergson y otros evolucionistas. Todo ese evolucionismo finalista es relegado a la categoría de *misticismo*, como todas las demás metafísicas. Russell acepta de Bergson su visión de un universo mudable y en cambio continuo y que la permanencia aparente de las cosas debe explicarse por la «teoría cinematográfica», pues «el

«Así, pues, el hecho de que personas diferentes posean datos sensoriales similares... es lo que nos hace suponer que, más allá de los datos sensoriales, hay un *objeto público* que sustenta o causa los datos sensoriales de diversas personas en tiempos diversos».

[93] Ibid., c.1 p.1072; c.3 p.1078. Cf. p.1081: «Así, pues, vemos que, aunque las *relaciones* de los objetos físicos presentan toda suerte de propiedades cognoscibles derivadas de su correspondencia con las relaciones de los datos sensoriales, los *objetos físicos* mismos permanecen desconocidos en cuanto a su naturaleza intrínseca»

[94] *Misticismo y lógica y otros ensayos* VII, trad. en *Obras completas* II p.987. Ibid.: «Los particulares deben concebirse no como los ladrillos de un edificio, sino como, más bien, las notas de una sinfonía. Los constitutivos últimos de una sinfonía (aparte de sus relaciones) son las *notas*, cada una de las cuales dura tan sólo un espacio de tiempo muy breve».

cine es mejor metafísico que el sentido común, la física o la filosofía». Pero es errónea la concepción bergsoniana del universo como un todo único y contraria a los datos empíricos. Según estos datos, «el mundo consta de una multitud de entidades colocadas según un cierto patrón. A las entidades las llamaré *parrticulares*. El ordenamiento o patrón resulta de las relaciones entre particulares. Las clases o series de particulares que se reunen en un conjunto... son lo que yo llamo *construcciones lógicas o ficciones simbólicas*»[94].

Para avalar tal teoría de las cosas como construcciones lógicas de conjuntos o «conglomerados de particulares» introduce de nuevo la noción de los *datos sensibles*, llamados también *sensibilia*. La experiencia nos dice que tales *datos sensoriales* son lo que directamente y con toda certeza percibimos de las cosas. ¿Son físicos o mentales estos datos sensibles? Su dependencia de la mente o de la percepción subjetiva es, sin duda, clara. Pero sabemos que mientras están ahí son «funciones de los objetos» y constituyen «la base epistemológica de nuestro conocimiento de los particulares externos». Poseen, sin duda, una «subjetividad fisiológica» por su dependencia de los centros nerviosos y del cerebro, pero en rigor forman parte de los objetos extramentales. «Me propongo aseverar que los datos sensoriales son *físicos*, sosteniendo, sin embargo, que nunca persisten inalterables después de haber cesado de ser actos»[95].

Lo propio de estos datos sensibles, por su dependencia de la conciencia cognoscente, es que sólo persisten mientras son conocidos. ¿Cómo pueden ser los últimos constitutivos de los objetos y de la materia entera, formando su conjunto la realidad de las cosas como «construcciones lógicas»? Russell rechaza entonces que las cosas sean algo «real» o «sustancial» en sentido de realidad permanente, como sustancias que persistan en el tiempo. Las sillas, mesas, montes y demás entidades de la ciencia y del sentido común no son de este modo objetos persistentes y rígidos, pues «en el mundo de los datos inmediatos nada es permanente»[96]. Están construidas por un conjunto de datos sensibles, formando series continuas de apariencias que se suceden en imperceptibles grados, y que el sentido

[94] *Misticismo y lógica y otros ensayos* VII, trad. en *Obras completas* II p.987. Ibid.: «Los particulares deben concebirse no como los ladrillos de un edificio, sino como, más bien, las notas de una sinfonía. Los constitutivos últimos de una sinfonía (aparte de sus relaciones) son las *notas*, cada una de las cuales dura tan sólo un espacio de tiempo muy breve».

[95] Ibid., p.999. Ibid.: «De hecho, lo que la mente añade a los *sensibilia* es meramente la *conciencia*; todo lo demás es fisiológico o físico... Logicamente, un dato sensorial es un objeto, un particular del cual el sujeto es consciente. No contiene el sujeto como parte de él, como ocurre con las creencias y voliciones».Cf. p.996-1001.

[96] Ibid., p.988. *Nuestro conocimiento del mundo exterior* conf.4, trad. en *Obras completas* II p.1194: «La física partió de la creencia del sentido común en cuerpos completamente permanentes y rígidos: mesas, sillas, piedras, montes, la tierra, la luna, el sol. Esta creencia del sentido común, hay que advertir, es una muestra de audaz *teorización metafísica*; los objetos no están continuamente presentes en la sensación, y cabe dudar si siguen allí mientras no los vemos o sentimos... Pero mesas y sillas, piedras y montañas, no son del todo permanentes ni del todo rígidas». Cf. p.1195.

común considera como apariencias de una misma cosa. «Así, pues, una cosa puede ser definida como cierta serie de apariencias conectadas entre sí por la continuidad y por ciertas leyes causales»[97].

La «construcción lógica» que constituye cada una de las cosas que observamos está formada por todas las percepciones actuales en torno a esas cosas enlazadas con las anteriores. Los cambios son continuos en nuestros datos sensibles; pero suponemos una serie de estados intermedios durante el tiempo en que no hemos estado observándola y los reunimos en una misma cosa permanente, a ejemplo de la formación de las imágenes del cine. «El sol mismo y los ojos, los nervios y el cerebro deben considerarse como asociaciones de particulares momentáneos... Lo que la física considera como *el sol de hace ocho minutos* será todo un conjunto reunido de particulares que existen en tiempos diferentes... Así, pues, el sol de hace ocho minutos es una clase de particulares, y lo que yo veo cuando miro ahora el sol es un miembro de esta clase» correlacionado por una determinada continuidad y ciertas leyes intrínsecas de variación[98].

Tales son lo que llama Russell «los constitutivos últimos de la materia», simples construcciones lógicas de nuestros datos sensibles, que son los únicos objetos físicos existentes; los objetos de nuestra percepción actual existen realmente; los de las percepciones pasadas, simplemente *son*[99]. Russell aplica esta misma teoría a las construcciones de la física moderna: los átomos, electrones y protones, etc., de que la ciencia actual considera compuesta la materia. El atomismo moderno, lo mismo que el antiguo, está fundado «en la creencia instintiva» y del sentido común de que «bajo los cambios del mundo sensible debía haber algo permanente e inmutable». Pero la actual teoría cuántica ha hecho desaparecer esta creencia en los átomos como «cosas indestructibles», introduciendo como unidad indivisible el *quantum* o unidad de acción, que es energía multiplicada por el tiempo. Y la relatividad ha iniciado «un análisis totalmente inédito de los conceptos físicos y facilitado la tarea de construir un puente entre la física y los datos sensibles». Dichas entidades hipotéticas deben, pues, ser presentadas «como *funciones lógicas* del dato sensible»[100].

Otras sutiles interpretaciones añade Russell para adaptar los otros dos conceptos básicos de la materia —el *espacio* y el *tiempo*— a su construccionismo. El espacio de los objetos sensibles de cada hombre es un espacio privado, «una perspectiva» o aspecto particular que ha de relacionarse con los espacios sensibles percibidos por

[97] Ibid., p.1196.

[98] *Misticismo y lógica* VII p.991-992. Cf. *Nuestro conocimiento del mundo exterior*, cit., p.1197-1198.

[99] Ibid., p.992: «Si yo estoy, como se dice, viendo el sol, lo que yo veo pertenece a dos conglomerados: 1) el conglomerado de todos mis actuales objetos de los sentidos, que es lo que yo llamo una 'perspectiva'; 2) el conglomerado de todos los particulares diferentes, que se llamarían aspectos del sol de hace ocho minutos. Por consiguiente, 'perspectivas'. y 'cosas' son dos maneras diferentes de clasificar particulares».

[100] *Nuestro conocimiento del mundo exterior* p.1195-1196 1199.

otros para formar el espacio omnicomprensivo. Algo similar habrá de decirse del *tiempo*. En todo caso, «el tiempo, que todo lo abarca, como el espacio, que todo lo abarca, es una construcción» formada por la suma de perspectivas particulares, llamadas también «biografías» [101].

La nueva teoría la presenta Russell como simplemente *hipotética*, pero gozando de mayores probabilidades que las creencias del realismo natural y las mismas explicaciones de la ciencia física. Curiosamente, los dos ensayos terminan con nuevas lucubraciones sobre la causalidad, que es interpretada en sentido positivista, como simple relación entre unos acontecimientos determinantes de otros que se siguen de ellos según leyes físicas invariables. Russell aboga de nuevo por el determinismo mecanicista de los fenómenos físicos. Pero es una «superstición antropomórfica» pensar que este determinismo natural se oponga a nuestra libertad. Los acontecimientos físicos son todos determinados; pero esta determinación mecánica incluso de nuestras voliciones es compatible con la vivencia emocional de nuestra libertad, de la que somos interiormente conscientes; serían dos modos de determinación, mecánica y volitiva, en el fondo interpretados por mera correlación entre lo mental y lo físico [102].

El atomismo lógico.—La fase siguiente de la doctrina de Russell es la que él ha llamado «filosofía del atomismo lógico». La ha expuesto directamente en la obra, producto de unas conferencias, *La filosofía del atomismo lógico* (1918), y en el breve trabajo posterior, *Atomismo lógico* (1924), y ya la había anunciado en el ensayo antes citado como siendo su filosofía propia, la que propugna «el pluralismo absoluto» de un mundo constituido por infinitas entidades [103]. Es una concepción general que no destruye las otras teorías construidas desde el análisis lógico-matemático, antes las envuelve a todas, y sus derivaciones serán las tesis metafísicas que en adelante va a desarrollar. Ya advierte aquí que, respecto de las «entidades complejas» o las cosas del mundo designadas por nombres propios, mantiene la tesis, antes expuesta, de su reducción a «ficciones lógicas» o meras construcciones lógicas de elementos empíricos, los llamados datos sensibles [104].

[101] *Misticismo y lógica* p.994-995. Cf. *Nuestro conocimiento del mundo exterior* IV p.1195: «La construcción de un tiempo único ofrece menos dificultad... Mientras estamos unidos en las necesarias construcciones lógicas, podemos consolarnos al saber que las cosas permanentes, el espacio y el tiempo, han dejado de ser, para la física de la relatividad, la muda osamenta del mundo, y, por el contrario, se les considera construcciones. Al intentar construirlas a partir de los datos sensibles y de los particulares estructuralmente análogos a los datos sensibles, sólo estamos alejando un grado el procedimiento de la relatividad».

[102] *Misticismo y lógica* p.995. cf. IX p.1028-1030; *Nuestro conocimiento del mundo exterior* conf.8 p.1255-1259.

[103] *Misticismo y lógica*, trad. cit., p.978: «La filosofía que deseo defender puede llamarse *atomismo lógico* o pluralismo absoluto, porque, en tanto que mantengo que hay muchas cosas, niego que haya un todo compuesto de aquellas cosas».

[104] *La filosofía del atomismo lógico*, reimp. en *Lógica y conocimiento*, trad. de J. Mu-

Esta filosofía, observa, contiene «un tipo de doctrina lógica que se desprende de la filosofía de la matemática...y, sobre la base de ésta, un cierto tipo de metafísica». La razón de que denomine a tal doctrina «atomismo *lógico* es que los átomos a que trata de llegar, como último resultado en el análisis, son átomos lógicos, no átomos físicos», ni tampoco los átomos psicológicos del empirismo asociacionista que siempre combate[105]. Se trata de la misma lógica que viene desarrollando desde *Los principios de las matemáticas*, y que ha culminado en los *Principia Mathematica* con la reducción de los principios y nociones matemáticas a simple lógica, y en la cual había Russell integrado las nuevas teorías que abocaban a la construcción de su lógica simbólica. En esta nueva obra, Russell sintetiza o desarrolla de nuevo diversos aspectos de esas teorías para descubrir «la estructura lógica» de ese mundo atomista. Los resultados o implicaciones metafísicas vienen sólo al final, con el desarrollo del monismo neutral. La obra es prevalentemente de contenido lógico, que pretende la disgregación atómica de los elementos lógicos como base y reflejo del fraccionamiento de la realidad en átomos ontológicos.

La teoría del lenguaje ideal constituye un fundamento y a la vez el objetivo principal del atomismo. Puesto que la realidad se expresa en el lenguaje, Russell pretende que de la estructura del lenguaje debe poder deducirse la estructura de la realidad. Porque la mayor parte de las confusiones y errores de la filosofía provienen de la imprecisión del lenguaje común en su forma gramatical corriente. Así, Russell reitera, una vez más, que, puesto que la mayor parte de las proposiciones en el lenguaje occidental llevan la forma lógica de «*S* es *P*», de un sujeto y un predicado, la lógica tradicional, desde Aristóteles a Leibniz, concluía que la realidad se compone de sustancias y cualidades accidentales inherentes a ellas. Se exige, en el filósofo, por lo tanto, un análisis lógico para evitar tales confusiones, como ya insistía Moore. Pero el análisis practicado por éste no era suficientemente radical, pues se limitaba a formular una expresión confusa por otras más claras. El análisis intentado por Russell es más profundo, llamado «reductivo», por el que el lenguaje se reduce a sus proposiciones elementales o atómicas, de las que se derivan to-

GUERZA, reed. en la colección *La concepción analítica de la filosofía* I (Madrid 1974) p.153: «Como ustedes saben, la naturaleza de las series y las clases se reduce por mí a las de las *ficciones lógicas*; por lo tanto, nuestra tesis, si es sostenible, acabará disolviendo a Picadilly en una ficción. Exactamente, las mismas observaciones se aplicarán a los restantes casos: Rumania, el día de Reyes y Sócrates... a efectos de nuestra argumentación, podría identificarse Sócrates con la serie de sus experiencias» (habla de los casos de entidades complejas designadas por esos nombres propios). Advierte Russell al principio del tratado que gran parte de las ideas del mismo las debe a Wittgenstein en sus años de discusión en Cambridge antes de que éste publicara su *Tractatus*.

105 *La filosofía del atomismo lógico*, ed. cit., p.140-141. Cf. *Atomismo lógico*, en *Lógica y análisis*, trad. de J. MUGUERZA (Madrid 1966) p.456: «Sostengo que es la lógica lo fundamental en filosofía y que las escuelas debían caracterizarse por su lógica más que por su metafísica. La lógica que yo propugno es *atomista*, y éste el aspecto de la misma que deseo subrayar. En consecuencia, prefiero caracterizar a mi filosofía como 'atomismo lógico' que no como 'realismo', acompañado o no de algún calificativo».

das las demás, y que han de guardar correspondencia con los últimos datos empíricos o hechos atómicos. Tal sería «el lenguaje lógicamente perfecto, en que los términos de una proposición se corresponderían uno por uno con los componentes del hecho a que se refiere». Este lenguaje completamente analítico es el que ha empleado en los *Principia Mathematica*; un lenguaje «que sólo posee sintaxis y carece de vocabulario», sustituido por símbolos, como el de la lógica matemática[106].

Con esta exigencia del lenguaje lógicamente perfecto se añaden los supuestos del empirismo lógico, como requisito del mismo. Difiere éste del empirismo inglés anterior de Locke, Hume o Stuart Mill en que, para éste, el conocimiento se construye por la asociación o nexo de los elementos últimos que son las ideas. Mas para Russell, como ya insistía Frege, la unidad última es la proposición, que corresponde a un hecho. En eso se distingue la lógica de la psicología, y la materia primaria de esta filosofía no es el término, sino el juicio expresado en la proposición. De ahí que este empirismo se llame atomismo *lógico*, siendo el de Mill un atomismo psicológico.

Indiquemos ahora las nociones básicas de este atomismo lógico. Russell parte de que el conocimiento directo e inmediato es de *los hechos*, no de las cosas o de los objetos complejos. En artículos anteriores había distinguido entre este conocimiento inmediato o «por noticia» *(by acquaintance)* y el conocimiento «por descripción». El primero es el que se tiene de los datos sensibles, de los actos internos, de las ideas universales, y es nuestro conocimiento primario, al cual se reducen todos los otros. El segundo es el modo de conocer mediato, mediante inferencias, relatos, reflexión; éste no es conocer cosas vistas y oídas (*of things*), sino en torno a las cosas (*about things*).

El análisis lógico ha de comenzar por los *hechos*, que constituyen lo primario e indivisible en nuestro conocimiento. Hay hechos simples y hechos más complejos. «Los hechos más simples son aquellos que consisten en la posesión de una cualidad por parte de una cosa particular»; por ejemplo, «Esto es blanco». La cualidad está significada por el predicado, y es llamada también «relación monádica», si bien hay otros hechos conteniendo relaciones a dos o tres términos (relaciones diádicas, triádicas, etc.,de Joyce). Pues bien, todos estos hechos simples, aun con varias relaciones, son *hechos atómicos*. Y las proposiciones que las expresan habrán de ser llamadas *proposiciones atómicas*[107].

[106] *La filosofía del atomismo lógico*, ed. cit., p.159-160. Ibid., p.160: «El lenguaje empleado en los *Principia Mathematica* pretende ser de estas características. Se trata de un lenguaje que sólo posee sintaxis y carece de todo vocabulario... Se trata de aquella suerte de lenguaje que, de añadirle ustedes un vocabulario, se convertiría en *lógicamente perfecto*. Los lenguajes ordinarios no son lógicamente perfectos en este sentido, ni tendrán nunca posibilidad de serlo si han de servir para los propósitos de la vida cotidiana». La misma lamentación sobre las imperfecciones del lenguaje, que lleva a muchos errores, y que la gramática de las proposiciones de sujeto-predicados deriva de las lenguas arias, en *Atomismo lógico* p.466-467 477.

[107] *La filosofía del atomismo lógico* conf.2, ed. cit., p.161; Cf. conf.1 p.148-150; conf.2

Los particulares son los términos que intervienen en los hechos atómicos, y, cuando entran en la proposición atómica, se llamarán predicados, palabras que expresan una cualidad o relación monádica, y verbos o frases expresivas de relaciones plurales. Estos «particulares» son los contenidos de los datos sensibles, los objetos del conocimiento inmediato, que son llamados antes *hechos*. Así, un particular simple será una mancha de color. «Los particulares ostentan la pecularidad de darse cada uno de ellos con entera independencia de los demás y subsistir por sí mismos»; poseen la autosubsistencia que caracterizaba a la antigua concepción de la sustancia, con la excepción «de no persistir más que un brevísimo espacio de tiempo, exactamente lo que dura nuestra experiencia». La pluralidad infinita de los particulares constituye el inventario del universo. Y las únicas palabras que se refieren a los particulares, o los mientan, son *los nombres propios*. Pero Russell afirma que las únicas palabras de que nos servimos como nombres en todo rigor lógico son los términos «esto», «aquello», que intervienen en las proposiciones: «Esto es blanco», «Aquello es rojo», pues entonces se refieren a objetos sensibles inmediatos[108].

Para Russell, por tanto, todos los nombres que designan «cosas» u objetos físicos (sillas, mesas), así como los nombres propios de personas o los nombres de conglomerados, como Piccadilly, Londres, etc., no son tales nombres en sentido estrictamente lógico. Constituyen, como ya se dijo antes y ahora repite, construcciones lógicas de elementos empíricos, «complicados sistemas de clases», «descripciones abreviadas» o colecciones de datos sensibles, a los que hay que aplicar el mismo análisis reduccionista que va a emplear luego para descubrir su correcto significado. Por ello, cualquier proposición en que entre un nombre indicando una cosa material, se habrá de disolver en una serie de complicadas proposiciones expresando sólo relaciones de objetos sin referencia a la existencia real de las mismas, de que abstrae la lógica.

Junto a las llamadas atómicas, Russell distingue las *proposiciones moleculares*, porque contienen otras simples, «que pueden llamarse átomos». Son las proposiciones compuestas de dos verbos, en las que intervienen las partículas «y», «o», «si», como «Yo me voy y tú te quedas», «Si llueve, sacaré mi paraguas». O también las que se obtienen con verbos como «querer», «desear», aunque éstas las so-

p.151-157. La proposición atómica será, pues, aquella que contenga un predicado simple, o término relacional, y uno, o más de un nombre, aseverando toda la sentencia que la entidad nombrada tiene la propiedad indicada («Esto es blanco») o que las entidades nombradas guardan la relación señalada («Esto está encima, a la derecha de aquello»).

[108] Ibid., p.161-164. Cf. p.163: «Si se refieren a este trozo de tiza en cuanto objeto físico, ya no estarán usando 'esto' como nombre propio. Sólo cuando usen 'esto' refiriéndose estrictamente al objeto inmediato presente a los sentidos, funcionará de hecho aquel vocablo como nombre propio». Russell hace en todo ello una evidente profesión de *nominalismo*. Los nombres denotan directamente las cosas singulares. A todo nombre corresponde únicamente una cosa individual, no un concepto significativo de una entidad general, o de la esencia, que es ignorada.

mete a tratamiento más complejo, expresando la relación de la conducta corporal con el hecho determinado. Todas ellas son compuestos veritativo-funcionales, es decir, un compuesto de dos sentencias, cuya verdad o falsedad es una función determinada por la verdad o falsedad de sus componentes. El compuesto es verdadero si y sólo si sus dos componentes son verdaderos. Es el caso de «*p* y *q*», «*p* o *q*», «si *p*, entonces *q*», cuya reducción a proposiciones atómicas es obvia, puesto que su verdad o falsedad depende de los dos hechos que han de ser conocidos en la experiencia.

El lenguaje ordinario se complica con una multitud de proposiciones cuya expresión lógica no es correcta, por lo que la determinación de su sentido verdadero da lugar a multitud de errores. Son las proposiciones generales, los enunciados de existencia de objetos físicos o entidades singulares, las descripciones sea definidas, del tipo «*El* tal y tal», o indefinidas, de la forma «*Un* tal y tal»; las proposiciones de tipos y clases, las de quimeras y objetos contradictorios. Russell se ocupa difusamente de la interpretación lógica de las mismas, resumiendo los análisis hechos en escritos anteriores, especialmente en los *Principia*. Como hilo conductor suele aplicar lo que él llama «la navaja de Occam» *(Ockham's razor)* o *el principio de economía*, que empleaba ya Mach, según el cual en el proceso filosófico se han de emplear el mínimo posible de entidades, sustituyendo entidades desconocidas por otras más simples y conocidas: *entia non sunt multiplicanda sine necessitate*[109].

El atomismo lógico sostiene, en efecto, que todo conocimiento puede establecerse en términos de proposiciones atómicas y de sus compuestos veritativo-funcionales. Como todo enunciado atómico se refiere a un particular o hecho simple objeto de una experiencia sensible («Esto es amarillo»), de ahí que todas las proposiciones generales referentes a hechos de la existencia o que nombran cosas o personas singulares deben poder explicarse, mediante la teoría de las descripciones, como funciones proposicionales, pues de lo contrario se incurre en contradicciones. «Las proposiciones generales han de ser interpretadas como carentes de contenido existencial. Cuando digo: 'Todos los griegos son hombres, no quiero que supongan que dicha proposición implica la existencia'»[110]. Lo afirmado en esos casos es «la verdad de todos los valores de lo que llamo una función proposicional». Tal función o componente veritativo-funcional es una expresión sin contenido alguno de verdad, pero que contiene

[109] Ibid., p.186-239. Cf. en *Lógica y conocimiento*, trad. cit. (Madrid 1966) p.205. En *Atomismo lógico*, (ibid., p.460) lo enuncia con la siguiente fórmula: «Siempre que sea posible hay que sustituir las inferencias que nos llevan a entidades desconocidas por construcciones a base de entidades conocidas».

[110] *La filosofía del atomismo lógico*, cit., p.194. Ibid., p.207: «No hay una idea que exprese la existencia y tenga aplicación a los individuos. Por lo que se refiere a las cosas reales que se dan en este mundo, nada hay que pueda usted decir acerca de ellas que responda a esa noción de existencia. Es, lisa y llanamente, *un error pretender que haya algo análogo a la existencia* que poder afirmar acerca de las cosas. Se incurre en esta confusión por culpa del lenguaje».

uno o varios elementos indeterminados, llamados «variables», y que se convierte en proposición tan pronto como se determinen estos elementos. Son estos variables similares a las que son denotadas por *x*, *y* en las fórmulas matemáticas, y, por lo mismo, en todo el simbolismo de la filosofía analítica. De ahí que las proposiciones «no afirman nada relativo al individuo concreto, sino tan sólo relativo a la clase o función» [111].

Desde esta teoría de la función proposicional se explica la noción de *símbolos incompletos* en la interpretación de las descripciones definidas y de la existencia de individuos descritos. Un símbolo completo es un nombre propio. Un símbolo incompleto es una palabra o frase con la misma función gramatical que un nombre propio, pero que no nombra nada. Las proposiciones con símbolos incompletos como sujetos son veritativo-funcionales, que no presuponen la existencia del individuo. El enorme esfuerzo analítico de Russell se gasta en interpretar estas expresiones o símbolos incompletos, en apariencia simples, mediante una formulación complicada de proposiciones para descubrir su verdadero sentido lógico. Así, la proposición «Todos los hombres son mortales» se traduce: «Es siempre verdad que, si *x* es un hombre, es verdadero que *x* es mortal», o de modos similares. Pero éstos son los casos más sencillos, porque los ejemplos de análisis de proposiciones son continuos. Los más célebres son los que ocupan, aquí y en otros escritos de Russell, multitud de páginas desde el trabajo *Sobre la denotación*, y que han hecho correr ríos de tinta en sus expositores y epígonos que los han repetido: «Scott es el autor de *Waverley*», pues Jorge IV deseaba saber si el autor de *Waverley* era Walter Scott. O la otra proposición equivalente, aunque de contenido falso: «El actual rey de Francia es calvo». Los sutiles análisis de Russell tienden a probar que «el autor de *Waverly*» no es nombre que representa alguna cosa, sino un símbolo incompleto que aislado no significa nada. Si fuera nombre propio, la proposición sería tautológica: «Scott es Scott» [112].

[111] Ibid., p.195: «Una función proposicional es, simplemente, una expresión cualquiera que contenga uno o varios elementos constitutivos indeterminados y se convierta en una proposición tan pronto como se determinen los elementos indeterminados que la constituyen». Ibid., 197-199.

[112] Ibid., VI p.208-221. Cf. P. McGrath, *The Nature of Moral Judgment* (Indiana 1969) p.105. «La base de la teoría es la distinción entre símbolos completos e incompletos. Un símbolo completo es un nombre propio. Un símbolo incompleto es una palabra o una frase con la misma función gramatical que un nombre propio, pero que no nombre nada. Es en realidad una convención lingüística, una especie de resumen taquigráfico. Las proposiciones con símbolos incompletos como sujetos gramaticales son veritativos funcionales. Así, en la proposición 'El autor de *Waverley* fue Scott', la frase 'El autor de *Waverley*' es un símbolo incompleto, y la proposición completa, que parece simple, es en realidad compleja. Es equivalente a la conjunción de las tres proposiciones: 'Por lo menos una persona escribió *Waverley*', 'A lo sumo, una persona escribió *Waverley*' y 'Cualquiera que escribió *Waverley* fue escocés'. Lo que esta paráfrasis pone de manifiesto es que la frase 'El autor de *Waverley*' no *denota* al individuo que realmente escribió *Waverley*, por lo que la proposición 'El autor de *Waverley* fue Scott' no requiere la existencia de tal individuo para ser significativa. No presupone su existencia del modo que un nombre propio presupone la existencia de su portador».

De similar estilo son los mil otros casos de proposiciones sometidos por Russell a laboriosos análisis para demostrar su vaciedad de significado como sujetos existentes, puesto que se resuelven en proposiciones de «existencia posible» o en diferentes alternativas de verdad o falsedad según los diversos variables. La existencia real se desvanece siempre en meras descripciones informativas aun en los enunciados más obvios, como «Hay ovejas», «Sócrates existió», en que se incluye la de «Dios existe». El predicado de existencia sólo puede significar el ser intemporal de las relaciones, como es el uso en las matemáticas: «Existe el número primo par», o la existencia real de los datos sensibles, expresada en el enunciado: «Esto existe», significando que no es un fantasma o una imagen.

La conclusión de toda esta analítica del atomismo lógico es la reducción de todas las realidades materiales a meras construcciones o ficciones lógicas, como el mismo Russell declara, sintetizando sus fatigosos análisis de reducción lógica [113].

Monismo neutral. — La distorsión a que ha sometido Russell el lenguaje gramatical con su atomismo lógico, muy cercano al puro logicismo, da por resultado, en el campo «metafísico» o de la realidad ontológica, esta teoría del «monismo neutral», que sostiene en la conferencia final y, con ligeros trazos, también en *Atomismo lógico*. Es una doctrina que la asume de W. James, su fundador, y pocos años antes la había expuesto y discutido largamente, terminando por rechazarla [114]. Ahora, en cambio, se siente «cada vez más inclinado a admitirla» y seguirá en adelante haciéndola suya. La propugna como justificación del análisis lógico o «gramática filosófica» que ha llevado a cabo, es decir, del atomismo lógico. Porque «la metafísica tradicional está plagada de errores, fruto de una mala gramática», de la gramática de nuestro lenguaje ordinario [115].

Dicho monismo neutral es una forma extrema de empirismo, el «empirismo radical» de W. James y sus seguidores americanos, que suprime la dualidad de la mente (espíritu o conciencia) y de la materia; por eso es llamado «monismo» y «neutral» entre el idealismo y ma-

[113] *Filosofía del atomismo lógico* p.221: «Semejantes conglomerados de símbolos no son, en realidad, otra cosa que lo que llamo 'ficciones lógicas', y comprenden prácticamente a todos los objetos que nos son familiares en la vida cotidiana: mesas, sillas, Piccadilly, Sócrates, etc. La mayor parte de ellas son clases o series de clases. En cualquier caso, todos ellos son símbolos incompletos, esto es, conglomerados que sólo poseen un significado en razón de la utilidad que nos proporciona su manejo y que en sí mismos *nada significan*». Sobre la noción de existencia como algo posible, o el ser de las relaciones intemporales, o el mero existir de los datos sensibles, o algo que no es fantasma, ibid., p.194 222-227 239.

[114] Véase *Sobre las relaciones de los universales y particulares* (1911), en *Lógica y conocimiento* p.196-224

[115] *La filosofía del atomismo lógico* conf.8 *Excurso metafísico. Lo que hay*, trad. cit; p.238 248. Cf. p.240: «La caracterización de esta última como lógica simbólica es inadecuada. Preferiría llamarla lógica simplemente, dando con ello por sentado que no hay ninguna otra que lo sea realmente». A esta teoría del monismo neutral sólo se llega, advierte, mediante las técnicas de dicha lógica simbólica.

terialismo. Ya antes venía propugnando que los fantasmas e imágenes de los sueños, lo mismo que las alucinaciones, «forman parte del mundo lo mismo que las mesas y las sillas... objetos perfectamente aceptables como reales. Se las llama irreales o se los considera como inexistentes porque no guardan las relaciones usuales con otros determinados objetos», no mantienen la correlación usual con las sensaciones táctiles y visuales. Aunque no pertenecen al reino de lo físico, «se dan *realmente* con no menos propiedad que las del mundo físico»[116].

Junto a esta «realidad» de los objetos imaginarios, el mundo físico está construido por una infinidad de elementos simples y primarios: «particulares» (datos sensibles inmediatos), cualidades y relaciones de diversos órdenes; otro género de objetos son los *hechos* «que constituyen lo afirmado o negado en las proposiciones», pero no son entidades en el mismo sentido que esos elementos constitutivos. Tal es la estructura del mundo descubierta por el análisis lógico.

El análisis de la ciencia física reduce la materia a una serie de elementos físicos: átomos, iones y otras partículas. Tales elementos los considera como los últimos constitutivos de la materia y como partes de la materia porque persisten en el tiempo y se mueven en el espacio. Pero Russell no lo cree así. «Cosas de este género, digo, no son elementos constitutivos y primarios de la materia en sentido metafísico alguno. Son todas ellas ficciones lógicas», las construcciones lógicas que antes había probado. «Tal vez se den en la realidad todas esas cosas de que el físico nos habla», pero no hay argumento alguno a su favor y son aceptadas «dogmáticamente». Se trata, pues, de «entidades metafísicas», como las entidades de la metafísica antigua, porque no pertenecen al género de cosas que se dan *empíricamente,* como datos ordinarios de los sentidos. Si se analizan debidamente, se verá que las mesas, sillas y otros objetos no son sustancias invariablemente persistentes a través de sus transformaciones; su identidad se ha de concebir como «un sistema de particulares en correlación mutua», que se reducen a datos de los sentidos cuando éstos son experimentados, y, en consecuencia, construcciones lógicas. Forman conjuntos de apariencias que varían de un momento a otro.

De ahí la equiparación de los objetos que tenemos por irreales, fantasmas y alucinaciones con las cosas físicas, construcciones formadas por datos de los sentidos. «En sí mismos, poseen no menos realidad que estos datos sensibles ordinarios... Forman parte de los elementos básicos constitutivos del mundo en la misma medida que los efímeros datos de los sentidos»[117].

¿Cómo entonces distinguimos las cosas físicas de los fantasmas mentales? Ello depende de su conexión con los restantes particulares

[116] Ibid., conf.7 p.225. La misma tesis la ha defendido en escritos anteriores.

[117] Ibid., conf.8 p.240-243. Cf. p.243: «A propósito de los efímeros datos de los sentidos, me parece sumamente importante desechar de nuestro ánimo toda inclinación a pensar que lo real es permanente... A mi juicio, esto es completamente erróneo. Las cosas que son realmente reales duran muy corto espacio de tiempo».

de su género. «Cuando yo digo, por ejemplo, que lo que tengo ante mis ojos es una cosa real y no un fantasma, ello significa que cada cosa posee todo un conjunto de *correlaciones* de diferente género»; que «aquel particular en que consiste la apariencia de la silla ante mí en este momento, no se da aisladamente, sino en correlación con otros bajo una cierta forma familiar y bien conocida[118].

La construcción de los otros conjuntos que son las *personas* sigue el mismo tratamiento que el de las materiales. Así, «Jones no está constituido, en tanto que conocido, por un diminuto e imperceptible *ego* subyacente a sus apariencias», sino por ciertas correlaciones que permitan conjuntar unas apariencias con otras de la misma persona. Y la experiencia de la propia persona se obtiene también «no por conciencia alguna de nuestro *ego*, sino por todo el conjunto de datos empíricos pertenecientes a sí mismo y «sin dar por supuesta la existencia de un *ego* persistente»[119].

Tal es, la radical teoría del monismo neutral a la que se adhiere desde ahora Russell. Según él mismo, «la distinción entre lo mental y lo físico se reduce por entero a una cuestión de ordenación en un contexto». Sólo difieren en cuanto que, según una determinada cosa se incluya en uno u otro contexto, «será objeto de estudio por parte de la *psicología* o de la *física*». Se trata de la misma diferencia que habría entre las clasificaciones alfabética y geográfica de los habitantes de Londres». En el fondo, pues, la misma entidad será, a la vez, miembro de la serie física y mental[120].

Análisis de la mente y de la materia.—Esta «metafísica» del monismo neutral va a sostener Russell en las dos grandes monografías sucesivas: *Análisis de la mente* (1921) y *Análisis de la materia* (1927), junto con *An Outline of Philosophy* (Fundamentos de Filosofía, 1927), explicitándola más en sus aplicaciones a las dos vertientes de la materia y el espíritu o la mente. Su análisis del atomismo lógico se va a fijar así en esta su filosofía definitiva.

En el *Análisis de la mente* pretende «reconciliar la tendencia materialista de la psicología con la tendencia antimaterialista de la física», dice en el prefacio. Su posición es neutral respecto del idealismo y del materialismo, aceptando la teoría de W. James y otros americanos, según los cuales «la sustancia del mundo no es espiritual ni material, sino una sustancia neutral de las que esas dos están constitui-

[118] Ibid., p.244-245. En *Atomisme logique* (trad. cit., p.481-482) llama al conjunto de datos sensibles correlacionados que forman el objeto físico «una colección de sucesos copresentes que ocupan en su conjunto una exigua región del espacio-tiempo».

[119] Ibid., p.245-246. Cf. *Atomisme logique* p.484: «Mente y cerebro no son realmente cosas diferentes; más, cuando hablamos de mente, pensamos principalmente en el conjunto de los sucesos copresentes en la región que nos ocupa».

[120] *Análisis del espíritu (Analysis of Mind)*, trad. esp. de E. Prieto (Buenos Aires 1947) pref. p.9-10; c.1 p.12 16-20. No obstante la pretendida superación del idealismo y materialismo, es el materialismo empirista el que subyace en la concepción de Russell, quien acepta siempre el evolucionismo integral, como aquí (p.39): «El hombre ha surgido del animal, y no existe solución de continuidad importante entre él y la ameba».

das». La sustancia del mundo no es, a su parecer, ni espíritu ni materia, «sino algo más primitivo que ambos».

En la obra no se habla del *yo* o sujeto sustancial de lo psíquico, que ya quedó excluido en la doctrina anterior. Tampoco los fenómenos mentales se caracterizan esencialmente por la *conciencia*, por el hecho de ser conscientes. Aunque la «conciencia» no es eliminada, como en la teoría de James, no es constitutiva, sin embargo, de todos los fenómenos psíquicos, sino de los cognoscitivos de percepción, imágenes, memoria, pensamiento e ideas. Las tendencias, deseos y sentimientos, así como las sensaciones, son explicados como hechos inconscientes o al margen de la conciencia, simples reacciones de la conducta a estímulos externos, a través de la psicología behaviorista de J. B. Watson, que ampliamente expone y utiliza. Y como postura preliminar rechaza también la doctrina de la intencionalidad objetiva de la conciencia, «que hasta hace muy poco tiempo yo creía», cuando seguía el realismo. El contenido que debe existir en la mente mientras haya pensamiento no es el objeto exterior e independiente. Tampoco existen los actos del pensar, como creía Meinong, que enumeraba como elementos del pensamiento el acto, el contenido y el objeto. Sólo quedan, pues, los estados mentales. Así son eliminados los supuestos que contradicen a su teoría del monismo neutral[121].

Sentado esto, el grueso de la obra se dedica al examen de los variados fenómenos psíquicos que constituyen los hechos mentales e integran la mente misma. El estudio de los instintos, deseos, sensaciones e imágenes, percepción, la memoria, ideas generales y pensamiento, las palabras y su significación, la creencia, forman los principales capítulos de la misma, que va enriquecida con amplia información de recientes teorías psicológicas. Pese a sus anteriores protestas de psicologismo, la obra se configura como un tratado de psicología, en la que ha desaparecido todo el logicismo de análisis de las proposiciones. Es un nuevo cambio del filosofar russelliano.

Pero estos análisis van dirigidos a justificar su concepción del monismo neutral, interpretando los resultados de la psicología mediante la resolución de todas las entidades y hechos mentales, así como los objetos físicos, a sistemas o conjuntos de «particulares», es decir, de datos sensibles como unidades últimas e indivisibles, íntimamente asociadas con su doble correlación psíquica o material en el espacio y tiempo. «Los elementos últimos constitutivos del mundo no poseen las características del espíritu ni las de la materia, como se han entendido de ordinario: no son objetos sólidos y persistentes que se mueven a través del espacio, ni son fragmentos de conciencia. Pero hemos encontrado dos maneras de agrupar los particulares, una en 'cosas' o 'trozos de materia', la otra en series de 'perspectivas', constituyendo cada serie lo que puede llamarse una *biografía*».

Estos conjuntos o series de particulares son también llamados

[121] *Análisis del espíritu* c.7 p.115; cf. p.116-118.

las «apariencias» o los «datos» empíricos percibidos, los que, junto con otros correlacionados que no se perciben, *son*, conjuntamente, «el trozo de materia» la mesa o la silla «que subyace a sus apariencias». No es que haya una mesa *real* distinta, sino que tal mesa se compone de la correlación de todas esas apariencias o particulares. Todo el conjunto de esas sensaciones «*es* realmente la mesa»[122].

Russell llega así a descubrir la constitución de la mente sólo a través de la descripción de lo que es la materia, los «trozos de materia»; como éstos se constituyen por sistemas de particulares o datos simples, también la mente se compone por otra serie de fenómenos mentales que son solamente «las sensaciones, las imágenes y sus relaciones»; todos los demás fenómenos mentales, como creencias, voliciones, deseos, etc., son complejos y se reducen a esos simples[123].

Es la consecuencia de toda la teoría del monismo neutral, para el cual no hay espíritu ni materia, sino algo más primitivo, y los datos o elementos psíquicos son, a la vez, los físicos bajo distintas correlaciones, y al contrario. Se ha de llegar, por tanto, a una ciencia fundamental unificadora, que se parecería más a la psicología y «que transformaría a la física en una ciencia derivada». Unas conclusiones finales expresan con claridad este monismo neutral[124].

Pocos años más tarde publica Russell la otra monografía, *Análisis de la materia* (1927), con el propósito de completar la anterior. Su concepción no avanza más, fijándose firmemente en la doctrina básica del monismo neutral. Desde el principio anuncia ya cuál va a ser «el resultado ontológico» de su análisis de la materia: que los objetos estudiados por la ciencia física: átomos, electrones y protones, no son los últimos constitutivos de la materia, puesto que se reducen a «estructuras lógicas complejas». Estas son meros sistemas compuestos de «entidades metafísicamente más primitivas», que ahora se llaman (siguiendo a Whitehead) *acontecimientos*, más que particulares o datos simples de la percepción sensible. Será, pues, cometi-

[122] Ibid., c.5 p.87-99.

[123] Ibid., c.15 p.276: «Las leyes causales de la física, interpretadas así, difieren de las de la psicología tan sólo por el hecho que vinculan un particular con otras apariencias que se dan en el mismo trozo de materia. Ellas agrupan particulares que tienen el mismo lugar activo, en tanto la psicología agrupa a las que tienen el mismo lugar pasivo». Cf. p.281. Véase c.15 p.265-283 un resumen y síntesis de toda la obra.

[124] Ibid., p.282-283. Copiamos las principales: «I. La física y la psicología no se distinguen por el material sobre el que trabajan. La mente y la materia son construcciones lógicas; los particulares de los que están constituidos o de los que se infieren poseen varias relaciones, algunas de las cuales son estudiadas por la física, otras por la psicología. Hablando en general, la física agrupa particulares según sus lugares activos; la psicología, según sus lugares pasivos...

VI. Todos nuestros datos, tanto en física como en psicología, están sometidos a leyes causales psicológicas; pero las leyes causales físicas, por lo menos en la física tradicional, sólo pueden formularse en términos de materia, que es inferida y construida, y nunca un dato. En este respecto, la psicología está más cerca que la física de lo que efectivamente existe».

do de esta obra mostrar «desde la lógica matemática» esta estructura verdadera del mundo físico[125].

La lógica matemática aparece como el instrumento reductor de las doctrinas físicas modernas para ser disueltas en aquellas «estructuras lógicas». El grueso de la obra es por ello un estudio a fondo de los descubrimientos y teorías de la física actual y de las geometrías no euclídeas, en gran parte enfocadas también desde el análisis lógico. Russell se detiene, sobre todo, en la teoría de los *quanta* y de la relatividad de Einstein, que, a su juicio, destruyen la concepción de la física antigua de un mundo compuesto por cuerpos sólidos que se mueven en un espacio físico absoluto, y que ahora es abandonado en beneficio del espacio finito y movimiento relativista.

La verdadera interpretación de los nuevos descubrimientos de la ciencia ha de hacerse, pues, desde los supuestos del monismo neutral, que Russell de nuevo señala como conclusión de su largo trabajo informativo sobre el campo de la ciencia. «Los electrones y protones no son la materia prima del mundo físico; son, por el contrario, estructuras lógicas complicadas, compuestas de *acontecimientos* (*eventos*) y, en último término, de particularidades en el sentido expuesto». Un acontecimiento mental como la percepción, y un acontecimiento físico son «copresentes», en estrecha y paralela correlación, algo así como las dos caras de un mismo acontecimiento[126].

Russell termina diciendo que esta construcción del mundo físico «se aproxima más al idealismo que al materialismo». La afinidad con el idealismo es obvia, por cuanto la materia consiste en «un sistema de acontecimientos», y éstos, a su vez, se reducen a percepciones y cierta extensión física de las mismas. Y el materialismo está también presente, según su reiterada aserción de que las percepciones tienen lugar en el cerebro y forman parte de él. De ahí su última y extraña aserción: «Desde el punto de vista de la filosofía, la distinción entre lo mental y lo físico es superficial y carece de toda realidad»[127].

Desarrollos ulteriores.—En los años siguientes, Russell continuó publicando diversas obras sobre estas cuestiones, a pesar

[125] *Análisis de la materia*, trad. esp. de E. MELLADO (Madrid 1947) c.1 p.21: «Encontraremos... que los objetos matemáticamente primitivos en física, como los electrones, protones y puntos del espacio-tiempo, son todos estructuras lógicas complejas, compuestas de entidades metafísicamente más primitivas, que conviene llamar acontecimientos. Corresponde a la lógica matemática mostrar cómo se pueden construir, partiendo de esas entidades, los objetos requeridos por el físico matemático». Cf. c.20 p.207-208; c.27 p.280-293.

[126] Ibid., c.37: *Física y monismo neutro* p.390. Cf. p.393: «Al sostener que una percepción y un acontecimiento físico pueden ser copresentes, no queremos decir con ello que la percepción pueda tener la misma clase de relación con un trozo de materia que la que podría tener con esta última otro trozo de materia. La relación de copresencia tiene lugar entre una percepción y un *acontecimiento* físico, y estos últimos no deben confundirse con los trozos de materia. Un trozo de materia es una *estructura lógica* compuesta de acontecimientos».

[127] Ibid., c.38 p.412; cf. c.37 p.297.

de que su interés principal se había vuelto a los temas prácticos, político-sociales y ético-religiosos. La necesidad de cumplir con las múltiples invitaciones de cursillos en centros universitarios le obligaban a repetir y reelaborar sus ideas anteriores. Pero no se apartó del ámbito de su atomismo lógico ni desarrolló otra alternativa metafísica que la expuesta como resultado del mismo, si bien enriqueció con nuevas aportaciones sus análisis. Destacan en esta época las dos amplias monografías *Investigación sobre el significado y la verdad* (1940) y *El conocimiento humano* (1948).

La primera recoge, sobre todo, los cursos de seminario tenidos en las Universidades de Chicago y California en los años 1938-1940. Allí, según declara, hubo de sostener frecuentes discusiones con los fundadores del «positivismo lógico», Carnap y Morris, y llegó a conocer esta nueva corriente, que radicalizaba su propia posición y la de Wittgenstein. La obra reelabora por ello las nociones y supuestos del análisis lógico y, sobre todo, lingüístico, en constante discusión con los autores de este movimiento. Si bien declara al principio sus simpatías «por los positivistas lógicos», él se mantiene, sin embargo, en la propia tesis, rechazando el puro empirismo de éstos.

Pero presta ahora especial atención a la sintaxis gramatical desarrollada por Carnap y a las reglas sintácticas que traduzcan las condiciones psicológicas de significación contenida en los enunciados de creencias. Y la relación entre los hechos mentales y los que expresan objetos físicos es mantenida como relación de copresencia entre distintos acontecimientos que subyace en la concepción del monismo neutral[128].

Muy particular empeño pone Russell en mostrar, frente al empirismo puro, que hay proposiciones conocidas por inferencia de los datos inmediatos que son verdaderas, y que, por tanto, el criterio de verdad no se confunde con el criterio positivista de la verificabilidad. Hay, pues, «algo de la estructura del mundo que puede ser inferido de la estructura del lenguaje», es decir, mil hechos no observables —hechos históricos— que pertenecen, sin embargo, a la experiencia[129].

La otra obra, *El conocimiento humano* (1948), plantea el problema, como dice el subtítulo, del «alcance y limitaciones» de este conocer. Es un extenso estudio en que reitera de una manera más coherente su pensamiento sobre el conocimiento de los objetos del mundo empírico, que había expresado, sobre todo, en *Análisis de la materia*. La ausencia del tecnicismo de análisis lógico de proposiciones es casi total, llegando incluso a afirmar en el prefacio, contra todo lo sostenido hasta aquí, que «la lógica no es parte de la filosofía», sino una técnica como las matemáticas. Y el propósito principal parece ser la conciliación de sus teorías gnoseológicas con la ciencia física.

128 *Investigación sobre el significado y la verdad*, trad. esp. de J. ROVIRA ARMENGOL (Buenos Aires 1946) pref. p.9-10; c.13 p.239ss; c.16 p.285ss.

129 Ibid., c.21 p.357ss 376; c.25: *Lenguaje y metafísica* p.419-427.

Aparte de la repetición vulgarizada de sus ideas comunes sobre el conocimiento empírico, en este estudio sigue manteniendo que los objetos que el realismo ingenuo o la ciencia física admite como «cosas» constituyen, en rigor, «construcciones lógicas». La mesa, el sol, la luna que percibimos, son simples conglomerados de datos sensibles. Pero esos conjuntos no son persistentes, sino de muy breve duración. La correspondencia del sol que veo con el de hace ocho minutos o la inferencia de que mi mesa ha continuado existiendo durante la noche cuando nadie la observaba, son de este tipo de inferencias de hechos no observables. «El sol del astrónomo es inferido, no es caliente ni brillante, y existía ocho minutos antes de lo que se llama verle»[130]. Russell sigue, pues, sosteniendo inalterable su monismo neutral. «Mi creencia particular es que lo 'mental' y lo 'físico' no son tan dispares como se piensa generalmente. Yo definiría un suceso mental como el que alguien conoce de otra manera que por inferencia»[131].

En la parte última, Russell se detiene en definir su noción de inferencia como una generalización empírica que sólo proporciona una gran probabilidad. Y resume su teoría ofreciendo un conjunto de postulados o supuestos como reglas para la construcción de inferencias que deben hacer válido el método científico.

No obstante esta presentación más aguada de su pensamiento en esta obra para no suscitar las críticas de los científicos, es cierto que Russell mantuvo hasta el final su filosofía del atomismo lógico como base de su «metafísica» del monismo neutral, como lo prueba la exposición sumaria que hace de la misma en la *Historia de la filosofía occidental* (c.31), en donde proclama que con ella se resuelve la confusión mantenida durante dos mil años desde el *Theeteto*, de Platón[132].

Etica y moralidad social.—Russell se ha ocupado de los problemas de la ética en numerosos de sus escritos, casi siempre de un modo incidental. Sus opiniones, esparcidas acá y allá a lo largo de su producción, han tenido, sin embargo, gran relieve en la tradición de la filosofía analítica. Su interés fue mucho mayor por los

[130] *El conocimiento humano*, trad. esp. de A. DE TOVAR (Madrid 1950) int. p.14; P.3.ª c.4 p.247-279.

[131] Ibid., p.255. Cf. p.1.ª c.6 p.65: «La distinción entre mente y materia, que no había sido trazada firmemente por los presocráticos, fue acentuada por Platón. El cristianismo aceptó este aspecto del platonismo y lo convirtió en base de muchos dogmas teológicos».

[132] Todavía en 1959 el octogenario Russell se reafirmaba en su atomismo lógico como su única filosofía, declarando en una entrevista televisada: «El epíteto que me aplicaría es el de *atomista dialéctico*... lo que, según mi manera de pensar, significa que el medio de llegar a la verdadera naturaleza del objeto en examen es el *análisis* y que debe proseguirse éste hasta que se alcance la conclusión según la cual las cosas no pueden analizarse más. El residuo, una vez conseguido tal estado, son los *átomos lógicos*. Los llamo *átomos* porque ya no es posible dividirlos más, y *lógicos* porque no tienen existencia corpórea».

problemas de la ética práctica: el problema de la guerra, la justicia en el mundo y numerosas cuestiones sociales y políticas. Pero también se ocupó de la ética teórica y sus principios. En este aspecto es típica la evolución de su pensamiento, que, como en el resto de la filosofía, pasó por diversas fases.

Etica objetiva.—Su primera teorización sobre el tema es el escrito *Los elementos de la Etica*, publicado en la colección *Ensayos filosóficos* (1910). Este breve intento sistemático de los fundamentos de la ética pertenece a su primera etapa, en que defendía el realismo, y, como al principio advierte, se basa en la doctrina de Moore, asumiendo su concepción de la objetividad intrínseca de los valores éticos. La ética es el estudio práctico de la conducta humana. Y el objeto de la ética «consiste en descubrir proposiciones verdaderas respecto a la conducta virtuosa o viciosa». Por tanto, la ética es, ante todo, una ciencia teórica como las demás partes de la filosofía. Ahora bien, «todas las cuestiones de la conducta presuponen la decisión de qué cosas, aparte de la conducta, son *buenas* y qué cosas son *malas*». El problema fundamental de la ética se cifra en el estudio de «lo que es bueno o malo por sí mismo». El análisis de estas nociones es similar al que había dado Moore.

Como la noción de *rojo* o de otro color, lo bueno es directamente captado, y sólo puede ser suscitado su significado en nuestra mente. Además de inanalizable, es indefinible, y todas las definiciones que se han dado de lo bueno, como lo *deseado, el placer* o lo que *debemos* hacer, no expresan su significado propio. La cualidad de lo bueno no puede, pues, deducirse de las otras cosas y objetos de la experiencia[133].

Lo bueno es una noción simple e indefinible que se encuentra en el mundo de las cosas buenas, pero que no se deduce de ninguna de sus propiedades empíricas. Se trata, por tanto, de un valor o cualidad *no-natural*, aunque existen en las cosas. Algo similar debe decirse del *mal*, que, aún con mayor abundancia que los bienes, se encuentra en el mundo, y cuya índole o esencia escapa a las especulaciones sobre su constitución. Junto al no-naturalismo, afirma, asimismo, el *intuicionismo* en el conocimiento del bien; es percibido por todos y de una manera inmediata, sin que pueda deducirse de alguna

[133] *Ensayos filosóficos*. I. *Los elementos de la ética*, en *Obras Completas* II p.824-828. Cf. p.830: «El conocimiento de todas las cosas que existen, han existido o existirán no puede clarificar de ningún modo la cuestión de qué cosas son buenas». Véase sobre este tema L. W. AIKEN, *B. Russell's Philosophy of Morals* (Nueva York 1963); M. SANTOS CAMACHO, *Etica y filosofía analítica* (Pamplona 1975) c.3 p.236ss.

otra noción o cualidad. Así se sostiene el *valor objetivo* de los bienes éticos y la bondad intrínseca de algunos objetos con independencia de nuestras opiniones o gustos. «*Bueno* y *malo* son cualidades que pertenecen a los objetos». Y sobre estos bienes intrínsecos se forman juicios de valor intrínseco[134].

Una segunda consideración destruye casi como en Moore lo que en teoría se afirma de la realidad objetiva del bien y del mal. Se trata de la conducta o de la moralidad práctica de nuestras acciones. Aquí la palabra *bueno* es de uso ambiguo, ya que puede «indicar la clase de conducta que es *justa* como la clase de cosas que deben existir por su propio valor intrínseco. Este doble uso de la palabra *bueno* da lugar a gran confusión y tiende a oscurecer la distinción entre fines y medios. Hablaré, por consiguiente, de actos *justos* (*right*), no de actos *buenos*, limitando el vocablo *bueno* al sentido explicado»[135]. Es decir, el bien intrínseco queda relegado a los fines; la acción práctica se refiere, en cambio, a los medios, y en esto va a reinar un gran relativismo.

Entre los criterios para juzgar de lo justo o injusto de la conducta, señala el de la aprobación o no del sentimiento y la conciencia. Y el código moral —el decálogo— «es esencialmente un método para llevar al juicio de los hombres a aprobar lo que es objetivamente justo y desaprobar lo que es objetivamente injusto». Pero ese código sólo establece los casos comunes y da reglas para ellos; y aun en el caso del homicidio hay muchos casos dudosos (pena capital; matar en guerra, en defensa propia o de otros) claramente justificables. La acción que infringe una regla del código se llama *inmoral*. En razón, pues, de sus juicios subjetivos de conciencia, uno podrá estimar que su acto infractor pueda producir mejores consecuencias. El acto será entonces objetivamente justo, pero *inmoral*. Se ha seguir, por tanto, este juicio subjetivo cuando se ha formado dicho juicio con reflexión, aunque infrinja un mandato o ley. Russell piensa que puede haber casos de «juicio erróneo» en este sentido, pero duda que sean muchos si se han formado con deliberación, aunque, en gene-

[134] Ibid., p.829: «Así, pues, *bueno* y *malo* son cualidades que pertenecen a los objetos independientemente de nuestras opiniones, lo mismo que ocurre con *redondo* y *cuadrado*; y cuando dos personas discrepan respecto a si una cosa es buena, sólo una de ellas puede estar en lo cierto, aunque puede resultar muy difícil saber cuál es». Ibid., p.853-854: «Las nociones más fundamentales en ética hemos convenido que son las nociones del bien y el mal intrínsecos. Son absolutamente independientes de otras nociones, y la bondad o malicia de una cosa no puede deducirse de sus otras cualidades, tales como su existencia o no existencia... las gentes, probablemente, difieren muy poco en sus juicios de valor intrínsecos».

[135] Ibid., 3.° p.832.

ral, los hombres piensan que es justo lo que es de su agrado[136].

Russell mantiene, pues, en principio una ética de los bienes objetivos y hasta rechaza el utilitarismo puramente egoísta o del bien privado. «Nunca es justo perseguir mi propio bien exclusivamente... debemos perseguir el bien común, y, cuando éste entre en conflicto con el egoísmo, el egoísmo debe ceder»[137]. Pero después de esta fugaz aceptación de una ética objetiva, Russell va a esbozar sus posiciones últimas del emotivismo y del naturalismo utilitarista.

Subjetivismo ético.—El cambio sobrevino muy pronto, y las nuevas opiniones ya aparecen expuestas —siempre en incidentales reflexiones— en *Lo que yo creo (What I Believe*, 1925), repetidas en *Fundamentos de la filosofía* (1927), encontrando más claras formulaciones en los escritos últimos *Religion and Science* (1935), *Power* (1938), *Human Society in Ethics and Politics* (1955) y otros. La nueva posición es una negación, punto por punto, de la doctrina objetivista anterior, que además la retractó expresamente[138]. «Bueno» y «malo» ya no se consideran como cualidades pertenecientes a los objetos naturales, ni son realidades de que la filosofía se puede ocupar. Como todos los demás valores, los valores éticos no existen en la naturaleza. Somos nosotros los últimos árbitros del valor, «los creadores de valores, y nuestros deseos son los que confieren valor»[139].

La conducta ética, que aquí llama Russell «*la vida buena*, está inspirada por el amor y guiada por el conocimiento». El amor de que habla es una mezcla de benevolencia o simpatía y placer, a que tendemos por el deseo. El conocimiento interviene en la búsqueda de los medios, no de los fines éticos. «No creo que exista, hablando en puridad, un conocimiento

[136] Ibid., 3.° p.832-839.

[137] Ibid., 5.° p.848-849. De nuevo insinúa la doctrina del bien y el mal objetivos en el ensayo *La religión (el credo) del hombre libre*, en *Misticismo y lógica*, en *Obras completas* II p.943-949 (pero data de 1902). Al contrario en el primer ensayo, que lleva el título *Misticismo y lógica* (de 1914) (ed. cit., p.933-936), anticipa la propia «teoría mística», que expondrá Wittgenstein: «bien y mal pertenecen a la región de lo místico, no al conocimiento científico».

[138] *Ensayos filosóficos*, Prefacio de la reed. de 1952, en *Obras completas* II p.823: «El cambio principal consiste en que ya no creo en los valores éticos, como creía cuando (siguiendo a Moore) escribí el primer ensayo» (*Elementos de ética*).

Misticismo y lógica. Pref. (1917), ed. cit., p.919: «Estoy menos convencido de lo que estaba entonces de la objetividad del bien y del mal».

[139] *Lo que yo creo*, ed. en la colección de P. EDWARDS, *Por qué no soy cristiano*, trad. esp. (México 1977) p.62-63.

ético», pues la conducta buena o mala se decide «por sus consecuencias probables». Las reglas morales han de determinar sólo «si se realizan los fines deseados... Como toda conducta nace del deseo, es evidente que los conceptos éticos no pueden tener importancia como no influyan en el deseo. Lo hacen mediante el deseo de aprobación y el temor del reproche». Lo bueno se deriva del deseo y en cierta manera se identifica con *lo deseado*. «Fuera de los deseos humanos no hay principio moral. Así, lo que distingue la ética de la ciencia no es una clase especial de conocimiento, sino sencillamente el deseo»[140].

En esta ética hedonista no cuenta para nada el concepto del deber. «Digo los fines que deseamos, no los fines que debemos desear. Lo que debemos desear es simplemente lo que otra persona desea que deseemos», que generalmente son las autoridades, civiles o familiares. Pero en sus reglamentaciones para fomentar ciertos deseos y debilitar otros mediante la aprobación y desaprobación, premios o castigos, deberían juzgar sólo por «las consecuencias» de la acción, teniendo en cuenta el equilibrio de una vida armoniosa en la satisfacción de los deseos y, sobre todo, la orientación de la conducta «a realizar los fines sociales que deseamos». Porque las leyes y reglas morales nacen «del conflicto de los deseos, ya de diferentes personas o de la misma persona en épocas distintas». El criterio fundamental será por ello el epicureísmo, es decir, una satisfacción armónica de los distintos deseos con la previsión y dominio de sí mismo y la renuncia a placeres excesivos, donde la prudencia debe jugar un papel importante[141].

En los escritos siguientes explicitó Russell más esta ética utilitarista del «deseo» en la línea del *emotivismo* y anticipando la tesis emotivista de Ayer y Stevenson. La constitución del bien sigue afirmándose en términos de deseos o de emociones. «Debes hacer esto» expresa un sentimiento (*feeling*), una emoción de aprobación. Los juicios morales intrínsecos, a pesar de las apariencias gramaticales, no son, en modo alguno, enunciados o aserciones, sino *expresiones de deseo*[142]. La ciencia

[140] Ibid., p.63 69. Cf. *An Outline of Philosophy* (Londres 1927) p.230: «Pienso ahora que lo bueno y lo malo se derivan del deseo».

[141] *Lo que yo creo*, ed. cit., p.67-68 70-72.

[142] *Power* (Londres 1938) p.257: «Un juicio de valor intrínseco debe interpretarse no como una aserción, sino como una expresión de deseo concerniente a los deseos de la humanidad. Cuando yo digo: 'El odio es malo', realmente estoy diciendo: 'Quisiera que nadie sintiese odio'. No hago ninguna aserción; sólo expreso un cierto tipo de deseo».

no tiene nada que decir acerca de los juicios de valor y no puede probar proposiciones del tipo «es mejor amar que odiar», ni decirnos que un deseo es preferible a otro. Los argumentos morales pueden apelar a las propias emociones y emplear los recursos retóricos para suscitar en los otros emociones similares; pero no hay medio alguno científico para persuadirles de que otro lleva la razón[143].

En esta «doctrina de la *subjetividad de los valores»*, cuando los hombres discrepan sobre ellos o sobre cuestiones de lo bueno o malo, «no hay discrepancia en cuanto a forma alguna de verdad, sino *diferencia de gusto»*. No se niega el hecho de que la gente considera unos gustos mejores o unos deseos más elevados que otros; pero estos gustos o deseos son los propios de esa gente en cuestión[144]. No obstante, Russell trata de superar este total subjetivismo moral apelando a cierta «universalización» de los deseos personales; el deseo, sin duda, es personal, pero el *objeto* del deseo llega a hacerse, en cierto modo, universal, coincidente con el deseo de la colectividad. La ética es un intento de conseguir que los deseos colectivos del grupo sean aceptados por los individuos o que los deseos de éstos sean los del grupo[145].

En la obra postrera, Russell sigue reafirmando el fondo más constante de su pensamiento ético: el utilitarismo y hedonismo, insistiendo en la determinación práctica de lo bue-

[143] *Religion and Science* (Londres 1935) c.9 p.223: «La ciencia no tiene nada que decir acerca del valor y no puede probar proposiciones del tipo 'Es mejor amar que odiar' o 'La amabilidad es más deseable que la crueldad'. La ciencia tiene mucho que decirnos acerca de los medios de realizar nuestros deseos, pero no puede decirnos que un deseo es preferible a otro». Ibid., p.236: «No podemos *probar* a un ciego para los colores que la hierba es verde y no roja... puesto que no se puede ni siquiera imaginar la forma alguna de decidir una diferencia en cuanto a los valores, nos vemos obligados a concluir que la diferencia es *de gusto* y no con referencia *a verdad objetiva alguna»*. Cf. p.237: «Un juicio moral no hace ninguna aserción, y, por consiguiente, no posee ni verdad ni falsedad».

[144] Ibid., p.237-238. Cf. p.229-230: «Cada uno de los argumentantes puede únicamente apelar a sus propias emociones y emplear los recursos retóricos necesarios para suscitar en los otros deseos similares... No tenemos absolutamente ningún medio de naturaleza científica o intelectual con el que persuadir a la otra parte de que el otro lleva razón... Las cuestiones acerca del valor caen totalmente fuera del dominio del conocimiento».

[145] *Religion and Science* p.231-232: «La ética es un intento —aunque pienso sin éxito— de evitar este subjetivismo... La ética es un intento de dar una importancia universal y no meramente personal a determinados deseos nuestros... de conseguir que los deseos colectivos del grupo sean aceptados por los individuos, o, al revés, es un intento, por parte de los individuos, de hacer que sus deseos sean del grupo». Ibid., p.236: «El deseo, como ocurrencia, es personal, pero lo que se desea es universal... Es esta curiosa interconexión de lo particular con lo universal lo que tanta confusión ha causado en la ética».

ño y lo malo por «los efectos del acto» o por la satisfacción de los deseos e intereses [146].

La libertad sexual.—De estos principios teóricos de la ética sólo podrían derivarse consecuencias de pura libertad y permisivismo en los problemas de la moral sexual. El verdadero principio práctico del viejo liberal Russell es la *libertad,* de continuo proclamada en sus escritos; una libertad absoluta de pensar, de investigación en la ciencia y de expresión de las ideas; y una libertad en la conducta, liberadora de todas las costumbres y convencionalismos, con tal de que no se oponga a la libertad de los demás. Es lo que ha sostenido Russell en materia sexual y del matrimonio con su obra *Marriage and Morals* (1929), el libro que mayor escándalo provocó en su tiempo, que le valió la indignada oposición de los medios católicos y protestantes con toda la prensa americana y la revocación de su nombramiento para la docencia en Nueva York. La obra se reparte por igual en reflexiones sobre la vida sexual y el matrimonio. Comienza por algunos esbozos sobre el origen de la moral sexual en los pueblos no civilizados, recogiendo extrañas historias tomadas de fuentes tendenciosas. El capítulo sobre «la ética cristiana» y aun el dedicado al amor tienen, más bien, visos de panfleto. El texto de San Pablo (1 Cor 5,13) presenta como principal fin de la institución matrimonial evitar la lujuria, no el de procrear hijos, y al condenar la fornicación como pecado mortal dio origen a la actitud de la Iglesia cristiana frente al acto sexual como esencialmente impuro. Se recogen macabras leyendas sobre la depravación sexual del clero y conventos en la Edad Media, como la «del papa Juan XXIII», condenado por incesto y adulterio, o de varios abades y obispos con numerosas concubinas (uno hasta con setenta) y otras lindezas por el estilo [147].

El «tabú de la instrucción sexual» e ignorancia total de la vida sexual mantenida en la educación por la «moral convencional o antigua» ha sido la causa de los mayores males, cuyos efectos han sido criar a los jóvenes estúpidos y tímidos, llenos de obsesiones ante la creencia de que el sexo es «cosa nefanda y sucia» (c.8 p.100-101). Russell asegura que, si las mujeres son inferiores a los hombres en capacidad mental, ha sido por la ignorancia respecto de lo sexual de su primera educación, encaminada «a volverlas estúpidas, supersticiosas e

[146] *Human Society in Ethics and Politics* (Londres 1954) p.115-116.

ignorantes» (c.7 p.87 99). Por su parte, sostiene (aquí como en los demás escritos) un sistema de instrucción clara y completa ya a los mismos niños, pues la vida sexual ha de desenvolverse con entera libertad y naturalidad. El sexo es una necesidad natural como el comer y el beber, repite con frecuencia. Es una «superstición religiosa y teológica» la que ha introducido el concepto del acto sexual como pecado que merece castigo, doctrina cristiana que ha sido causa frecuente de desórdenes nerviosos, como lo ha demostrado el psicoanálisis. Por ello propugna la supresión de todas las inhibiciones que aquella moral convencional ha impuesto en la vida sexual. Debe eliminarse toda censura y leyes restrictivas respecto de la pornografía en las publicaciones y espectáculos, que, cuando es franca y abierta, se hace menos interesante; no hay obstáculo alguno a que se llegue a la práctica del desnudo en las costumbres y los padres no deben tener reparo en que sus hijos les vean desnudos (p.108-112). La misma ley que declara ilegal el homoxesualismo proviene de «una superstición bárbara e ignorante» (p.107).

El matrimonio es una institución legal que incorpora la costumbre existente no sólo entre los hombres, sino entre los animales, pues los monos antropoides son monógamos. Esta monogamia primitiva perdura, sobre todo, entre los campesinos. Pero los hombres y mujeres civilizados «son generalmente polígamos por instinto», dada la facilidad de cambios emocionales en la vida moderna. La Iglesia, al instituir el matrimonio religioso indisoluble, ha puesto la causa de tremenda infelicidad entre los esposos. La familia monógama debe existir por las necesidades de la procreación y de la crianza de los hijos, «pero sin excluir otras relaciones sexuales» (p.136). Russell no ve obstáculo en las infidelidades ocasionales o adulterio de los esposos, mas para su felicidad deben evitar los celos y abstenerse de coartar la libertad del otro. Y no encuentra argumento sólido que se oponga a la institución, ya conseguida, del divorcio según las leyes establecidas, que han de liberalizarse aún más. Los escrúpulos en contra del divorcio vienen de «supersticiones teológicas». Pero no debe admitirse el adulterio como causa del divorcio, porque «las infidelidades no hacen inservible el matrimonio para sus fines» y los cónyuges deben amarse en libertad (c.16 p.217-225).

[147] *Vieja y nueva moral sexual (Marriage and Morals)*, trad. de MANUEL AZAÑA (Madrid 1930) c.6 p.64. Damos en el texto algunas citas por las páginas de esta edición. Un breve resumen de estas ideas en el artículo de 1936, *Nuestra ética sexual*, trad. en la colección de P. EDWARDS, *Por qué no soy cristiano* (Barcelona 1977) p.154-163.

Donde Russell encuentra únicamente inconvenientes es en la prostitución tal como es practicada en la sociedad burguesa y cristiana. Para remedio de los males de la prostitución recomienda a los jóvenes entrar en relaciones sexuales libres con muchachas de su clase. Las relaciones prematrimoniales, en mutua libertad y amor, no sólo no ofrecen algún inconveniente, sino que él incluso recomienda «los matrimonios a prueba» como institución beneficiosa, puesto que el acto sexual no es instintivo en los seres humanos, y, por tanto, no es deseable el matrimonio sin previa experiencia sexual (c.11 p.139-158).

Russell cree imprescindible la limitación de la natalidad, dado el pavor que inspira al mundo entero el crecimiento de la población. Y el medio más obvio para ello es la introducción de los *anticonceptivos,* que en toda ocasión defiende como uno de sus temas favoritos, acusando a la Iglesia de que con sus prohibiciones de la contraconcepción está tratando de sembrar «la miseria y el hambre en el mundo». Se declara a favor de un amplio sistema de *eugenesia* mediante las leyes que estableciesen la *esterilización* de toda clase de ineptos y tarados. Así mejoraría la raza y se evitaría multitud de abortos, contra los cuales no pone objeción en casos necesarios (c.18 p.241-258).

Toda la «nueva moral» de Russell expuesta en esta obra se cifra, pues, en la doctrina de la *libertad sexual,* de la «liberación sexual de la mujer», proclamada incluso como principio general y llevada hasta sus últimas consecuencias, y en continuo ataque contra la moral de la Iglesia, que, con su doctrina del acto sexual como pecado fuera del uso del matrimonio para fines de procreación ha llevado la angustia y el terror a cuantos han sido educados en esa «moral convencional» y ya no pueden liberarse de su complejo de culpabilidad. En cambio, Russell promete la *felicidad* en esa vida sexual libre de tabúes y solamente limitada por el interés de la propia salud y el respeto a la libertad de los demás. No obstante, no cree predicar doctrina licenciosa, puesto que exige igual dominio de sí mismo. «Pero este dominio se aplicará a abstenerse de intervenir en la libertad ajena más que a restringir la propia libertad» (p.299).

La obra contiene otras mil sugerencias y reflexiones reveladoras de la misma postura radical, como la predicción de que la familia irá desapareciendo en un tiempo no lejano, dando lugar a una vida progresiva de amor libre con la asun-

ción por el Estado del cuidado de los hijos. Con su estilo desenfadado y su crítica sarcástica de toda regla moral no es extraño que haya suscitado el escándalo público, máxime en la época en que fue escrita. Ni las opiniones más avanzadas del mundo actual han rebasado estas ideas tan radicales del viejo aristócrata inglés.

En sus escritos de carácter social y político, Russell proclamó con igual apasionamiento el principio de la *libertad* individual en todas las esferas y frente a cualquier imposición coactiva de la autoridad civil y religiosa. Ya se ha esbozado su biografía del liberal rebelde e inconformista, que lucha contra las estructuras establecidas y la opinión pública en defensa de sus ideales pacifistas. Su liberalismo nato se fue después combinando con la aceptación del socialismo, y sus reflexiones se fueron centrando en la temática de un *socialismo liberal* amalgamado con el anarquismo sindicalista, ideal al que le arrastraba su insubordinable espíritu libertario. Hemos de omitir, sin embargo, éste y otros aspectos de su pensamiento.

La crítica de la religión. — A diferencia de muchos filósofos académicos cuya posición era similar a la suya, Russell no dudó en expresar sus convicciones irreligiosas públicamente y sin equívocos ni transigencias. Su rechazo de toda religión y creencia en Dios corre parejas con su repulsa constante de la moral fundada en una ley divina, pues ya vimos que culpa a la «superstición» cristiana de haber imbuido en los hombres su moral comvencional del pecado y el castigo eterno, causando estragos y atrofiando y deformando las mentes de los jóvenes en la educación sexual.

Como antes se dijo, Russell perdió ya en su primera juventud su fe cristiana y toda creencia en el más allá. Desde que abandonó la teoría platónica de las ideas, se hizo un adversario directo de la religión y de toda creencia en lo sobrenatural. Ya en su primera obra importante sobre Leibniz rechaza todos los argumentos de las existencia de Dios desde los supuestos de su empirismo y su logicismo naciente. Más tarde volverá sobre estos argumentos, rechazando siempre cualquier prueba metafísica, que dentro de sus construcciones lógicas no tiene validez alguna.

Pero Russell combate la religión no sólo en el aspecto teórico, porque considera que sus doctrinas sobrenaturales son racionalmente indefendibles, sino también en todas sus consecuencias prácticas. Para él la religión se opone al pro-

greso de la ciencia, a la libertad de la investigación, a una sociedad libre y pacífica y, en definitiva, a la felicidad del hombre; con su fanatismo y dogmatismos morales ha sembrado sólo la ignorancia, la incultura, y traído toda clase de violencias y guerras entre los pueblos. Sus ataques van directamente contra el cristianismo, pero englobando también las demás religiones. En su afán de desprestigiar la vida e instituciones cristianas, acumula relatos tendenciosos y falsos, desfigura abiertamente la historia valiéndose de fuentes racionalistas o protestantes hostiles, puesto que no parece haber leído ningún autor católico. Todo ello con la típica ligereza de su estilo mordaz e hiriente, que no capta en los hechos sino alguna interpretación negativa o aspecto oscuro. Russell auguraba la desaparición, no lejana, de toda creencia religiosa, puesto que pertenece a la «infancia de la razón humana», que se está superando con el progreso de la ciencia [148].

¿Es Russell ateo o agnóstico? En las entrevistas públicas como en el debate televisado con el P. Copleston solía declararse agnóstico. Y, en general, dudaba entre denominarse a sí mismo ateo o agnóstico. Pero no dio mucha importancia a tal distinción, dejando claro que, «para efectos prácticos, ambas posiciones son lo mismo». En una de sus posteriores entrevistas de televisión fue preguntado: «¿Cree que es cierto que no existe Dios o simplemente que no ha sido probado?» «No —respondió—; yo no creo que sea cierto que no exista tal ser; pienso que está exactamente al mismo nivel que los dioses del Olimpo o los dioses noruegos; también pueden existir los dioses del Olimpo y del Walhalla. No puedo probar que no existen, pero creo que el Dios cristiano no tiene más probabilidad que ellos. Creo que tiene mera posibilidad» [149]. Es decir, no excluye la mera posibilidad lógica, casi como las quimeras, que son entidades posibles en su lógica. Pero su creencia personal firme es que no existen ni los dioses del Olimpo ni, por ende, el Dios cristiano. Y el que así cree que no existe Dios es un incrédulo o ateo, aunque por cierto pudor se denomine agnóstico, que esto es menos chocante a la galería. Presenta su pensamiento —globalmente,

[148] *Sceptical Essays* (Londres 1928) p.101: «Por mi parte, disiento de todas las religiones conocidas, y espero que toda clase de creencias desaparecerá... Considero la religión como perteneciente a la infancia de la razón humana y en una fase de desarrollo que ahora estamos superando». En declaración posterior sostenía que mientras los hombres viven entre guerras y opresión acudirán al consuelo de la religión; pero, «si resuelven sus problemas sociales, la religión desaparecería». Cf. la entrevista de nota siguiente. Es justamente la posición de Marx.

no en cuanto al mero método de análisis— como una «filosofía atea», ya que, según su sistema del monismo fenomenista, han de negarse las sustancias o entidades persistentes y sólo se afirman los hechos de experiencia, meros conglomerados de datos sensibles o acontecimientos fugaces. Y, en todo caso, los argumentos en favor de la existencia de Dios no sólo no prueban esta existencia, sino que suelen probar lo contrario, por envolver contradicciones o entrañar absurdos. Indiquemos los que nota en su declaración programática, *Por qué no soy cristiano*, cuya postura va bien respaldada por los otros escritos antirreligiosos de la colección[150].

El argumento de la primera Causa «no encierra ninguna validez» y es tratado con notoria ligereza, apelando a la conseja india del mundo que descansa sobre un elefante, y éste sobre una tortuga..., o recordando la frase de Stuart Mill que le hizo perder la fe. Es un argumento falaz, pues «si todo tiene que tener alguna causa, entonces Dios debe tener alguna causa». No hay razón por la que el mundo no pudo haber nacido sin causa, pero no hay razón para suponer que el mundo haya tenido un comienzo.

El argumento de «las leyes naturales», es decir, del orden invariable de las mismas que se supone impuesto por Dios, ya ha perdido validez, porque el universo newtoniano, regido por leyes inmutables, se ha desmoronado con la nueva física de la relatividad y del indeterminismo de Heisenberg. No hay, pues, tales leyes de la naturaleza, sino simples promedios estadísticos, en gran parte casuales y productos del azar. De haber tales leyes, Dios estaría sometido a ellas. Y el «argumento del plan», que parece ser el del finalismo en el mundo en la forma de Leibniz (que Dios creara el mejor de los mundos), es sometido a mofa e irrisión[151]. Luego vienen los argumentos morales. El primero, que sin la existencia de Dios no habría diferencia de bien y mal, que dependen de Dios. Pero

[149] *B. Russell Speaks his Mind* (1959, entrevista televisada). En otra entrevista de 1953 declaraba que la existencia de Dios, «aunque no imposible, puede tenerla por tan improbable que no vale la pena considerarla en la práctica».

[150] *Por qué no soy cristiano (Why I am not a Christian*, 1925), ed. de P. EDWARDS (1956), trad. esp.(Barcelona 1977) c.10 p.16-33. En la colección se incluye, bajo este mismo título, la serie de otros 15 ensayos y artículos de distintas fechas por su similar contenido anticristiano.

[151] *Por qué no soy cristiano*, trad. cit., p.22: «Cuando se examina el argumento del plan, es asombroso que la gente pueda creer que este mundo con todas las cosas que hay en él, con todos sus defectos, fuera lo mejor que la omnipotencia y la omnisciencia han logrado producir en millones de años. Yo realmente no puedo creerlo. ¿Creen que, si tuvieran millones de años para perfeccionar al mundo y la omnipotencia y la omnisciencia, no producirían nada mejor que el Ku-Klux-Klan o los fascistas?»

si esta diferencia se debe al mandato de Dios, «no tiene significado la afirmación de que Dios es bueno». A Russell le subleva el que Dios hiciera o permitiera el dolor en el mundo, que para él es el único mal, como opuesto al placer, que es el bien. Y concluye con los gnósticos que, «en realidad, el mundo que conocemos fue hecho por el demonio en un momento en que Dios no estaba mirando». Por fin, el argumento «del remedio de la injusticia» en este mundo, por lo que hay que suponer una vida futura que compense la de esta tierra. Russell arguye que, si no reina la justicia en este mundo, «ello proporciona argumentos morales contra la deidad, no en su favor»[152].

Como se ve, Russell trata de ridiculizar más que profundizar en estos argumentos. Para él, «lo que realmente hace que la gente crea en Dios no son los argumentos intelectuales. La mayoría de la gente cree en Dios porque les han enseñado a creer desde su infancia, y ésa es la razón principal... después de ésta es el deseo de seguridad».—En el fondo, Russell es impermeable a dichos argumentos metafísicos, del bien moral y la conciencia, que en su radical empirismo y su atomismo lógico son nociones sin sentido. Cuando el P. Copleston insiste con vigor en el argumento de que las cosas del mundo son seres contingentes que por fuerza suponen un ser necesario capaz de causarlos, Russell sólo responde que la palabra «necesario» tiene sólo significado en las proposiciones analíticas. No admite la idea de ser necesario, ni significado alguno en llamar «contingentes» a otros seres. Son predicados de conceptos, no de las cosas a que son aplicables los conceptos. Por eso, «Dios existe» no es una afirmación con significado. Tampoco la palabra «universo» representa algo que tenga algún significado. En «la nueva lógica» no caben argumentos sobre la existencia de singulares, objèto únicamente de la experiencia directa.

La oposición más violenta se hace al argumento *sobre el carácter de Cristo*, es decir, «si Cristo era el mejor y el más sabio de los hombres». Sobre ello tiene que añadir algo «a lo que han dicho los racionalistas», y por supuesto más radical. Ante todo, él se refiere a la figura de Cristo como es presentada en los evangelios, porque «históricamente es muy dudoso que Cristo existiera, y, si existió, no sabemos nada acerca

[152] Ibid. p.24-25. Sobre la entrevista con Copleston, cf. *La existencia de Dios. Un debate entre Russell y el P. Copleston*, ibid., n.13 p.176-178.

de él, por lo cual no me ocupo de la cuestión histórica». Sobre su doctrina hay algunas máximas suyas valiosas y excelentes, pero son justamente las que no practican los cristianos. En las demás sólo encuentra errores o defectos morales. Creyó e hizo creer a las gentes que su segunda venida era inminente. Su actitud no era amable con la gente, como la de Sócrates, sino que conminaba a los que se le resistían con castigos y venganzas. Y, sobre todo, está su doctrina, tan repetida, del infierno como castigo del pecado. Es una doctrina de crueldad, con la que aterrorizó al mundo, y es responsable de la cruel tortura que causó. Por ello concluye: «Yo no puedo pensar que, ni en virtud ni en sabiduría, Cristo esté tan alto como otros personajes históricos. En estas cosas, pongo por encima de El a Buda y a Sócrates»[153].

No es más indulgente Russell en juzgar los efectos benéficos del cristianismo y de las Iglesias cristianas. Se tiene «la idea de que todos seríamos malos si no tuviéramos la religión cristiana. A mí me parece que la gente que la tiene es, en su mayoría, extremadamente mala». asimismo declara: «La religión cristiana, tal como ha sido organizada en sus iglesias, ha *sido y es la principal enemiga del progreso moral del mundo*». Y es porque se opone al progreso y perfeccionamiento de los medios «para disminuir el sufrimiento en el mundo» con sus estrechas reglas de conducta. Ahí está la Iglesia católica, que impone el matrimonio indisoluble y permite que la mujer se case con tarados y traiga hijos sifilíticos, o, por no usar los anticonceptivos, se agota con numerosa y mísera prole. «Yo digo que ésa es una diabólica crueldad»[154].

No acabaríamos de recoger la multitud de invectivas, apreciaciones erróneas y odiosidades que Russell ha acumula-

[153] Ibid; p.25-30. Cf. p.29: «Debo declarar que toda esta doctrina, que el fuego del infierno es un castigo del pecado, es una doctrina de crueldad. Es una doctrina que llevó la crueldad al mundo y dio al mundo generaciones de cruel tortura. Y el Cristo de los evangelios, si se la acepta tal como le representan sus cronistas, tiene que ser, en parte, responsable de eso».

[154] Ibid., p.31-32.—Ibid., 3: *Lo que yo creo* p.57-60: «Los electrones y protones, como el alma, son *ficciones lógicas*». Cf. 4: *¿Sobreviviremos a la muerte?* (1936) p.93-94: «No hay, además de los pensamientos, sentimientos y acciones, una entidad simple, la mente o el alma, que haga o sufra estas cosas. La continuidad mental de una persona es una continuidad de hábito y de memoria: ayer había una persona cuyos sentimientos recuerdo, y a esa persona la considero como mi yo de ayer, pero en realidad mi yo de ayer era sólo ciertos sucesos mentales, recordados ahora... Todo lo que constituye una persona es una serie de experiencias unidas por la memoria y por ciertas similitudes que llamamos hábito... Nuestros recuerdos y hábitos están unidos a la estructura del cerebro, del mismo modo que un río está unido a la estructura del cauce. El agua del río cambia siempre... Pero el cerebro, como estructura, se disuelve con la muerte, y, por lo tanto, es de esperar que la memoria se disuelva también».

do, sobre todo en los ensayos de esta colección, contra la religión y los dogmas cristianos.

Russell se ha mantenido hasta el final en sus convicciones antirreligiosas, en su ateísmo y su crítica inmoralista. En el Prefacio a la compilación de Edwards de estos trabajos escribía en 1956: «Recientemente ha habido un rumor de que yo era menos contrario a la ortodoxia religiosa de lo que había sido. *Ese rumor carece totalmente de fundamento*. Creo que todas las grandes religiones del mundo —el budismo, el hinduismo, el cristianismo, el islamismo y el comunismo— son, a la vez, mentirosas y dañinas... La cuestión de la verdad de una religión es una cosa, mas la cuestión de la utilidad es otra. *Yo estoy tan firmemente convencido* de que las religiones hacen daño, como lo estoy de que no son reales». Pues los argumentos inventados por la escolástica para probar la existencia de Dios se apoyan en una lógica hoy rechazada por casi todos [155]. Ya se ha aludido a otras declaraciones suyas posteriores que confirman la misma postura hasta el final. Y en otra entrevista suya televisada con motivo de su noventa y dos cumpleaños, señalaba que una filosofía «atea» como la suya, por fuerza debe tener aspectos de pesimismo. «El secreto de la felicidad está en aceptar el hecho de que el *mundo es horrible*». Menguada felicidad, que, sin embargo, anheló como la única aspiración de su vida.

No es extraño que su entusiasta colaborador P. Edwards lo presente como «uno de los grandes herejes en moral y religión», y su doctrina, como «la más impresionante presentación del librepensador desde los tiempos de Hume y Voltaire». Y cabe extender el parangón a Nietzsche, por su inmoralismo y subversión de todos los valores éticos; a su coetáneo Sartre, por la exaltación de una libertad sin freno, y a otros muchos filósofos ateos.

Conclusión valorativa.—Se reconoce, sin duda, en Russell a un pensador de resonancia universal y al «filósofo del siglo» en el área anglosajona. Su universalidad destaca no sólo por la fama mundial que ha obtenido, sino tambien por el campo tan vasto a que se extendió su infatigable interés de pensador.

[155] Prefacio en la ed. de P. EDWARDS, *Por qué no soy cristiano* (1956), p.13. Ibid.: «Es cierto que la escolástica inventó lo que sostenía como argumentos lógicos que probaban la existencia de Dios... pero la lógica a que apelaban estos argumentos tradicionales es de una anticuada clase aristotélica, rechazada ahora por casi todos los lógicos, excepto los católicos». La declaración de P. EDWARDS en Introducción p.7.

Sus méritos más elevados se hallan en sus construcciones lógico-matemáticas, tan sutilmente elaboradas en su primer período, siguiendo las sugestiones de Peano y Frege con la valiosa colaboración de Whitehead, que han constituido la base de los posteriores desarrollos logísticos de la escuela analítica. Corresponde a los técnicos valorar debidamente sus originales aportaciones en estas teorías lógicas, que aquí no han sido recogidas.

Mas la filosofía de Russell nace ya con un radical vicio de metodología, que es la aplicación del método lógico-matematico a todo el nivel de la filosofía pura. Desde este ángulo de las puras entidades matemáticas no es posible trascender al mundo ontológico. Y la misma variedad de cambios y posturas en su pensamiento hace que pierdan consistencia y veracidad sus opiniones. En un primer tiempo (la época de los *Principles of Mathematics*), su interpretación filosófica de la construcción técnica de la logística estaba caracterizada por un extremo realismo. Para oponerse a las interpretaciones psicológicas de la lógica, Russell sostuvo la realidad en sentido platónico de los entes lógicos (relaciones, clases, etc.), dotados de una «subsistencia» (aunque no existencia, espaciotemporal) «fuera de la irrelevante consideración de la mente». Más tarde, con la aplicación de «la navaja de Occam», que es la aceptación del empirismo radical, abandonó la concepción de la matemática como descubrimiento de un mundo de esencias, viendo en ella sólo un complejo de tautologías.

Con la elaboración del «atomismo lógico» como su concepción filosófica definitiva, se derrumba toda base del realismo y toda concepción del mundo del sentido común. Russell se entrega a su temperamento escéptico, y, siguiendo el empirismo de Hume, adopta la absurda teoría de W. James del «monismo neutral»: el mundo de las cosas estará constituido por construcciones lógicas, o simples conglomerados de átomos lógicos que son los datos percibidos por los sentidos, cualidades simples y sus relaciones. Estas construcciones de nuestra percepción se distinguirán en mentales y materiales sólo por sus mutuas correlaciones o diversos aspectos. Y como todo lo mental es producido en el cerebro, la concepción se resuelve en simple materialismo. «Emocionalmente, el mundo es, más o menos, lo que sería si los materialistas tuvieran razón».

Con esta filosofía, basada en el puro empirismo fenomenista, Russell se cierra a todo conocimiento de cualquier rea-

lidad consistente, mucho más a toda realidad espiritual o trascendente. La misma personalidad humana, a la que tanto apela en defensa de las exigencias y derechos del hombre, queda disuelta en una sucesión de estados mentales fugaces, cuya continuidad es vinculada a la simple memoria y al hábito de evocarlos, con el horrible vacío de un *yo* o permanente conciencia de sí. Claro es que en Russell se da el mismo fenómeno de dicotomía que en cualquier idealista o fenomenista. En la vida ordinaria y para todos los negocios humanos, abandonan su mundo teórico y lenguaje «idealmente perfecto», asumiendo el lenguaje ordinario y los conceptos del sentido común: yo, tú y los otros, las sillas y mesas sólidas, los astros y demás cosas del nundo cósmico.

No se sabe si desde estos supuestos teóricos o por otros estímulos subconscientes de su talante rebelde, Russell ha expresado continua repulsa y desprecio por los valores éticos y religiosos, fuera de una ética utilitarista y del placer con la eliminación por la ciencia del dolor. La intolerancia ideológica de Russell resulta tan cordial y fanática como la que él atribuye a los «fanáticos» creyentes y moralistas. ¿No podía, como buen liberal, haber tenido el mismo respeto y tolerancia para con las opiniones de aquéllos y no creerse en posesión de una verdad y seguridad absolutas? Su postura la apoya Russell en que sus convicciones del empirismo ateo se fundamentan siempre en las pruebas de la ciencia, en razonamientos incluso evidentes; nada admite que no esté fundado en pruebas racionales. Su sistema reflejaría la *racionalidad* pura, mientras que las creencias metafísicas y religiosas se sostendrían en pura ilusión irracional. Para él, todo lo que es recibido por fe, humana o divina, sería puro fideísmo irracional, admitido sólo por motivos emocionales; por eso afirma que quienes profesan unas creencias tienen que cerrar la mente contra toda evidencia [156].

Pero es el caso que la mayor parte de nuestros conocimientos los admitimos por simple creencia, sea del testimonio común de los sabios, sea del testimonio general de la historia, sin que podamos comprobar las pruebas científicas o

[156] *Human Society in Ethics and Politics* (Londres 1954) p.207-208: «Tú puedes creer en la inspiración verbal de la Biblia, del Corán o de *El Capital*, de Marx. Cualquiera que sea la que confieses de estas creencias, tendrás que cerrar la mente en contra de la evidencia; y si cierras la mente en contra de la evidencia en un aspecto, también lo harás en otros». Cf. *Fact and Fiction* (Londres), p.46: «No puedo creer que jamás pueda haber causa alguna suficiente para negarse a afrontar la evidencia de algo no querido. No es mediante ilusiones, por exaltadas que sean, como puede prosperar el género humano, sino solamente al ánimo inquebrantable en la búsqueda de la verdad».

los documentos de la historia. ¿Será por esa falta de fiabilidad de la historia documentada por lo que Russell acepta con tal ligereza tantos infundios en torno a la historia religiosa del cristianismo, tergiversa los hechos o los somete a falseadas interpretaciones? Al menos, no será en razón de la evidencia que posea de tales falsedades. La pretendida racionalidad que reclama para sí Russell sería en todo caso la mera racionalidad empírica de los datos sensibles, que además es desfigurada y reducida a construcciones lógicas o complejos de apariencias. Mas la verdadera «racionalidad» empieza con la penetración por la razón del contenido de los datos sensibles, la inducción de los principios evidentes desde esos datos singulares y posterior deducción de conclusiones. Pero Russell niega la distinción entre la imaginación con su experiencia sensible y la razón, rechaza la validez de la inducción y reduce la deducción a mera tautología.

La concepción del mundo ha llegado a Russell a través de su atomismo lógico y monismo neutral, no puede ser más absurda y ficticia y ha sido duramente combatida por los mismos seguidores del movimiento. Se niega la diferencia esencial entre los fenómenos mentales y los objetos exteriores y se disuelve, tanto la mente como la realidad de las cosas, en meros acontecimientos fugaces o átomos lógicos regidos por unas leyes de causación imposible. La raíz de todo ello se encuentra en la indebida trasposición de las técnicas logísticas, como método para descubrir y comprender la realidad ontológica. Esas técnicas de análisis tendrán su propio valor, pero no constituirán la verdadera metodología filosófica, como lo prueba el que Russell ha pasado con sus mismos supuestos lógicos de la primera concepción platónica a su posterior filosofía. Y es una pretensión vana proclamar como la única lógica del entendimiento humano dichos juegos de palabras y proposiciones, en que no hay sujeto o nombre significativo de cosas existenciales, sino sólo adjetivos y verbos, disolviéndose todo en meras combinaciones de proposiciones hipotéticas. Esto no será «la búsqueda apasionada de la verdad» de las cosas, sino juegos lógicos que no han aumentado la ciencia, porque los científicos no se sirven de ellas, sino del razonamiento común aplicado a la experiencia.

CAPITULO III

Wittgenstein y la filosofía analítica*

LUDWIG WITTGENSTEIN (1889-1951), el genial pensador austríaco establecido en Inglaterra, merece consideración

* **Bibliografía.**—Damos una selección de obras, excluidos innumerables artículos. G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Londres 1959); D. ANTISERI, *Dopo Wittgenstein dove va la filosofia analitica* (Roma 1967); F. BARONE, *Il Neopositivismo logico* (Turín 1951); M. BLACK, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus* (Ithaca, N. J., 1964); I. BORGIS, *Index zu Wittgensteins Tractatus und Wittgensteins Bibliographie* (Freiburg-Munich 1968); D. CAMPANALE, *Studi su Wittgenstein* (Bari 1961); ID., *Problemi epistemologici de Hume all'ultimo Wittgenstein* (Bari 1961); M. J. CHARLESWORTH, *Philosophy and Linguistic Analysis* (Pittsburgh 1959); I. M. COPI (ed.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus* (Nueva York 1966); M. CORNFORTH, *Marxism and Linguistic Philosophy* (Londres 1965); J. BOUVERESSE, *La parole malheureuse. De l'alchimie linguistique à la grammaire philosophique* (París 1971); T. DE MAURO, *L. Wittgenstein: His Place and Influence on the History of Semantics* (Dordrecht 1967); K. T. FANN, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, trad. esp. (Madrid 1975); K. T. FANN (ed.), *Wittgenstein. The Man and His Philosophy. An Anthology* (Nueva York 1967); D. FAVRHOLDT, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus* (Copenhague 1966); J. FEIBLEMAN, *Inside the Great Mirror* (La Haya 1958); J. FERRATER Y MORA (ed.), *Las filosofías de Wittgenstein* (Barcelona 1966); A. G. GARGANI, *Linguaggio ed esperienza in L. Wittgenstein* (Florencia 1964); S. M. ENGEL, *Wittgenstein's Doctrine of the Tyranny of Language* (La Haya 1976); G. G. GRANGER, *Wittgenstein* (París 1969); ID. (ed.), *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la Science* (Coloquios de Aix-en-Provence, 1969); G. HALLET, *Wittgenstein's Definition of Meaning as Use* (Fordham 1964); J. HARTNACK, *Wittgenstein y la moderna filosofía*, trad. esp. (Barcelona 1972); D. HENZE-J. T. SAUNDERS, *The Private-Language Problem. A Philosophical Dialogue* (Nueva York 1967); D. M. HIGH, *Language, Persons and Belief* (Nueva York 1967); D. HUDSON, *L. Wittgenstein: The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief* (Londres 1968); O. R. JONES (ed.), *The Private Language Argument* (Londres 1970); A. KEYSERLING, *The Wiener Denkstil. Mach, Carnap, Wittgenstein* (Graz 1965); N. MALCOLM, *L. Wittgenstein. A Memoir* (Londres 1958); A. MASLOW, *A Study in Wittgenstein's Tractatus* (Berkeley 1961); H. MORICK (ed.), *Wittgenstein and the Problem of Other Minds* (Nueva York 1967); J. MORRISON, *Meaning and Truth in Wittgenstein's Tractatus* (La Haya 1968); A. MÜLLER, *Ontology in Wittgenstein's Tractatus* (Bonn 1967); A. NAESS, *Moderne Philosopher: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre* (Copenhague 1965); D. PEARS, *Wittgenstein*, trad. esp. (Barcelona 1973); G. PITCHER, *The Philosophy of Wittgenstein* (Englewood, N. J., 1964); G. PITCHER (ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations* (Nueva York 1966); G. K. PLOCHMANN (ed.), *Terms in Their Propositional Context in Wittgenstein's Tractatus. An Index* (Carbondale, Ill., 1962); D. POLE, *The Later Philosophy of Wittgenstein* (Londres 1958, trad. esp. en FERRATER Y MORA, *Las filosofías de L. Wittgenstein* p.101-198); A. P. RAO, *A Survey of Wittgenstein's Theory of Meaning* (Calcuta 1965); R. RHEES, *Discussions of Wittgenstein* (Londres 1970); E. RIVERSO, *Il pensiero di L. Wittgenstein* (Nápoles 1964); ID., *Wittgenstein e il simbolismo logico* (Nápoles 1956); C. D. ROLLINS (ed.), *Knowledge and Experience* (Pittsburgh 1962); M. SANTOS CAMACHO, *Etica y filosofía analítica* (Pamplona 1975); W. SCHULZ, *Wittgenstein: Die Negation der Philosophie* (Stuttgart-Colonia 1967); W. SHIBLES, *Wittgenstein. Language and Philosophy* (Dubuque 1969); E. K. SPECHT, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk L. Wittgenstein* (Colonia 1963); E. STENIUS, *Wittgenstein's Tractatus* (Oxford 1960); W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (Stuttgart 1965); VARIOS, *Philosophy of Art and Aesthetics: From Plato to Wittgenstein* (Nueva York 1969); VARIOS, *Los orígenes de la filosofía analítica: Moore, Russell, Wittgenstein*, trad. esp. (Madrid 1976); C. A. VAN PEURSEN, *L. Wittgenstein: An Introduction to his Philosophy* (Londres 1969); F. WAISMAN, *The principles of Linguistic Philosophy* (Nueva York 1968); VARIOS, *Über L.*

aparte como figura cumbre en el movimiento analítico, ya que, en pos de Moore y Russell, contribuyó de manera decisiva a su fundación y porque su influencia fue preponderante en las diversas tendencias de la filosofía analítica actual, además de aparecer como autoridad máxima en la escuela del positivismo lógico.

Vida y obras.—La vida de nuestro pensador fue tan original y extraña como su producción científica. Nació en Viena y fue el menor de ocho hermanos. Su abuelo paterno era judío convertido al protestantismo. Su padre, de carácter enérgico y emprendedor, escapó a los diecisiete años a América; de regreso a Viena después de dos años, recibió una breve preparación en ingeniería, y, trabajando como dibujante, diseñó y controló la construcción de una factoría de acero, llegando a ser director de la misma y opulento organizador del primer cártel austriaco del metal. Su madre, hija de un banquero, era católica, y Ludwig fue bautizado católico. La familia estaba dotada de especial talento musical en pos de la madre, que convirtió su casa en centro de vida musical, siendo J. Brahms asiduo asistente y amigo íntimo de la familia. Ludwig tocaba el clarinete, y el mayor, Paul (los otros tres hermanos llegaron a suicidarse), fue pianista distinguido.

Hasta los catorce años fue Ludwig educado en su casa. Era un estudiante apático, de carácter melancólico y sujeto a depresiones, pero exigente y muy independiente, necesitado de afección, pero suspicaz y que odiaba toda insinceridad, vanidad y complacencia, que apuntaba una personalidad y talento relevantes. Su máximo aparente interés lo constituían las máquinas, llegando a construir una máquina de coser. Fue enviado a una escuela de Linz, donde se impartían matemáticas y ciencias físicas de preferencia a cultura humanista (1903-1906). Estudió luego ingeniería en la Escuela Técnica de Berlín hasta 1908, y de allí se trasladó a Inglaterra, donde estudió tres cursos más de ingeniería. Siempre entusiasta de la mecánica, se entregó a la investigación aeronáutica y proyectó un motor a reacción.

El joven ingeniero seguía, no obstante, vacilante en su vocación. Leyó los *Principles of Mathematics*, de Russell, y se entusiasmó con las matemáticas y la lógica, leyendo también a Frege. De joven se inclinaba hacia el idealismo, influenciado por Schopenhauer, variando luego hacia el realismo conceptual de Frege. Viajó a Jena para consultar a éste, el cual le aconsejó estudiar en Cambridge con Russell. Fue admitido en el Trinity College, y bajo su dirección se aplicó intensamente a los estudios lógicos, realizando progresos asom-

Wittgenstein (Francfort 1968); P. WINCH (ed.), *Studies in the Philosophy of Wittgenstein* (Francfort 1969); K. WUCHTERL, *Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein* (Francfort 1969). Omitimos totalmente la literatura de numerosas tesis doctorales e incontables y valiosos artículos de revistas. La abundancia de esta literatura delata el interés que este pensador, tan de moda actual.

brosos y dándose a la propia investigación, que culminaría en las ideas de su *Tratado*. En esta época de estudioso en Cambridge (1911-1913) trabó amistad con Moore, Whitehead, Keynes y especialmente con D. Pinsent, estudiante *fellow*, a quien más tarde dedicó su *Tractatus* y que se convirtió en su confidente. Ambos estaban unidos por las mismas aficiones musicales, pasando largas horas silbando uno piezas de Schubert y acompañando Pinsent al piano. Con éste realizó Wittgenstein una excursión por Islandia y Noruega. Pero Pinsent encontró en él un compañero difícil; amable en grado sumo cuando estaba alegre, se trocaba con frecuencia en irritable y muy deprimido, pensando en que iba a morir antes de resolver sus problemas lógicos o que éstos no tenían valor. Su estado psíquico era menos morboso que antes de venir a Cambridge, le confiaba, pues en los años anteriores había pensado casi a diario en el suicidio «como una posibilidad». En la angustia por aclarar sus ideas, se sometió en 1913 a hipnosis, con la esperanza de que en el trance hipnóptico podría dar respuestas claras a los problemas lógicos. Al fin de ese año (1913) planeó y llevó a cabo una larga estancia en una granja de noruega, donde construyó una cabaña, en que vivió solitario para no ser distraído en sus reflexiones y porque «no tenía derecho a vivir en un mundo» donde despreciaba a otros y los irritaba con sus bruscos cambios. Desde allí escribió a Russell cartas muy afectuosas y llenas de entusiasmo por sus descubrimientos lógicos. Pero declaró también que los «ideales» de ambos eran muy diferentes para entablar verdadera amistad. El y Russell debían romper completamente o limitar sus relaciones al trabajo lógico. La amistad fundada en la «hipocresía» es intolerable, y sólo cabe darse entre dos seres «puros» que se abren plenamente sin ofenderse. Ambos tenían debilidades, pero especialmente él mismo: «Mi vida está *llena* de los pensamientos y actos más aborrecibles y despreciables (esto *no* es una exageración)... antes que cualquier cosa, tengo que ser puro».

Al estallar la guerra marchó de Noruega a Austria, donde se enroló en el ejercito, sirviendo en la artillería, y después de pasar en una escuela de instrucción fue destinado como oficial a un grupo de artillería al sur del Tirol. Durante estos años de guerra leyó una obra de Tolstoi sobre los Evangelios, que le causó profunda impresión. En la prisión leyó también el texto corriente de los Evangelios, y se sabe que le inquietaron muchas cosas, a causa, tal vez, de las diferencias con la versión de Tolstoi. En los años de guerra continuó trabajando en su obra lógica y anotando las ideas en cuadernos que trasportaba en su mochila. Cuando fue hecho prisionero por los italianos en 1918 había terminado el libro. Envió el manuscrito a Russell por la vía diplomática (gracias a las diligencias de J. M. Keynes). Al ser liberado como prisionero y de regreso a Viena en 1919 deseaba vivamente publicar su obra. Tuvo dificultades y la negativa de varios editores, por lo que, tras una entrevista con Russell en Holanda, se desentendió de la obra, dejándola en manos de éste. Fue publicado el texto alemán, con el título *Logisch-philosophi-*

sche Abhandlung, en «Annalen der Naturphilosophie», de W. Ostwald (1921), y al año siguiente la obra apareció con traducción paralela, en inglés y la introducción de Russell, que le dio el título latino: *Tractatus logico-philosophicus* (Londres 1922).

De regreso a la vida civil Wittgenstein cambió totalmente de rumbo. Después de asistir a unos cursillos recibió el diploma de maestro, y en otoño de 1920 empezó su labor en la escuela del pueblo Trattenbach. No se entendía bien con sus colegas, sufriendo a menudo depresiones, por lo que se trasladó a otro pueblo, donde vivió más feliz en compañía de un colega, excelente pianista, con quien cultivaba largas horas de música. Había heredado, al morir su padre en 1913, una gran fortuna, de la que en seguida envió al editor de la revista *Der Brenner* una gruesa suma para su distribución entre los artistas austríacos necesitados, y al volver a la vida civil entregó la fortuna a dos de sus hermanas. No quería tener amigos por dinero, pero indudablemente influía en su decisión, aparte de su rigurosa ética, su tendencia a la vida frugal y sencilla, desprovista de todo lujo.

Después de su dimisión como maestro de escuela en 1926, anduvo indagando en un monasterio la posibilidad de entrar en la vida monástica, y trabajó por breve tiempo de jardinero con los monjes de Hutteldorf, cerca de Viena, con la misma intención, pero fue disuadido de ello. Mientras, una hermana había encargado la construcción de su mansión en Viena al arquitecto Engelmann, amigo de nuestro pensador, que le propuso hacer juntos la obra. De hecho fue Wittgenstein quien llevó a cabo el proyecto, en el que trabajó dos años, ocupándose también en las obras de escultura.

Entretanto, su *Tractatus* se había difundido y adquirido fama. Fue visitado en 1923 por el joven filósofo y matemático F. Ramsey, que había comentado su libro. Lo encontró viviendo en extrema sencillez en el pequeño pueblo y pasaron varios días de discusión. Wittgenstein le declaró su plan de no trabajar más en filosofía, porque su mente ya «no era flexible» y temía que no fuese comprendida su obra. Asimismo, le visitaban los fundadores del Círculo de Viena, M. Schilck y F. Waisman, ya muy influenciados por sus ideas; pero Wittgenstein rehuyó acudir a las conferencias del Círculo.

Despues de tan prolongada interrupción, por fin se decidió a reanudar el estudio de la filosofía, porque le habían surgido dudas sobre el valor de la doctrina expuesta y proyectaba otra nueva obra. Se trasladó a Cambridge en 1929, obteniendo el doctorado en filosofía con la presentación del *Tractatus* y un examen oral (ante Moore y Russell). Otra vez *fellow* del Trinity College con una beca de investigación. Comenzó sus cursos de conferencias en 1930 con la redacción y dictado de notas, que atrajeron a un grupo de selectos estudiantes, formando una especie de cenáculo. Pero la vida académica inglesa le disgustaba, así como el trato social con los colegas, reincidiendo de nuevo en depresiones. En 1936 partió para un año a su cabaña de Noruega, comenzando a escribir las *Investigaciones filosófi-*

cas, la obra principal de su nuevo estadio de filosofía, en el que venía investigando desde 1933. De nuevo en Cambridge en 1937, y en 1939 sucedió a Moore en la cátedra de filosofía. Sus conferencias impresionaban poderosamente a los oyentes. Las daba sin notas ni preparación y cada una de ellas era un nuevo trabajo creador, en que luchaba intensamente para dar exprexión a sus pensamientos. Con ellas fue formando una serie ilustre de profesores que más tarde difundirían, en varias direcciones, la nueva doctrina.

La labor docente se vio de nuevo interrumpida con la segunda guerra mundial. Aunque poseyendo pasaporte británico desde 1934, su situación resultaba incomoda. Se colocó como conserje en un hospital de Londres (1941-1943) y luego como empleado de laboratorio en otro hospital de Newcastle. En 1944 pudo reanudar sus clases en Cambridge. Pero le fue desagradando progresivamente su papel de profesor; estaba disgustado de que sus ideas se comprendían a medias, e iba aumentando su aversión a la vida universitaria, a la vez que crecía su deseo de soledad. Ya enfermo, renunció en 1947 a la cátedra y se retiró al campo irlandés, donde proseguía en la redacción de su obra mientras la salud lo permitía. Visitó a su familia en Viena, y en 1949 viajó a Estados Unidos invitado por su amigo N. Malcolm, quien le estimuló a escribir sobre el sentido común en Moore. Fueron los apuntes últimos que dejó. De regreso a Cambridge se descubrió que tenía cáncer de próstata. Todavía en 1950 pasó algún tiempo en Viena, visitó Noruega y residió en Oxford, en casa de Anscombe, su colaboradora. En 1951 se trasladó a casa de su médico de Cambridge, aceptando, profundamente agradecido, el ofrecimiento de éste, pues sentía aversión a pasar sus últimos días en un hospital. Murió el 29 de abril de 1951 [1].

Las obras.—Wittgenstein publicó en vida solamente su *Tractatus logico-philosophicus* (Londres 1922, texto alemán y trad. inglesa con introducción de B. Russell; ed. con nueva trad. inglesa por D. F. PEARS y B. F. MCGUINNESS, Londres 1961) y el breve artículo *Some Remarks on Logical Form:* Proc. Aristotelian Soc. (1929). Pero dejó preparada su segunda obra y un buen número de cuadernos de notas y apuntes, que han sido publicados sucesivamente por sus discípulos. Escritos casi siempre en alemán, las ediciones inglesas llevan el texto alemán, que él exigía fuese publicado con la correspondiente traducción. Son los siguientes trabajos póstumos:

Philosophical Investigations (Philosophische Untersuchungen), eds. G. E. M. ANSCOMBE, R. RHEES y G. H. VON WRIGHT (Londres

[1] Estos y otros datos biográficos pueden verse en NORMAN MALCOLM, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir;* G. H. VON WRIGHT, *A Biographical Sketch* (Londres 1958), trad. esp.en R. JORDANA, *Las filosofías de L. Wittgenstein* (Barcelona 1966). Resumen en N. MALCOLM, *Los orígenes de la filosofía analítica: Moore, Russell, Wittgenstein*, trad. esp. (Madrid, Tecnos, 1976) p.127ss y otras monografías. Cf. W. W. BARTLEY, *Wittgenstein* trad. esp. (Madrid, Teorema, 1982), en que descubre que ocultó cuidadosamente su origen judío y sus tendencias homosexuales.

1953); *Remarks on the Fundations of Matebmatics*, texto alemán e ingles, eds. ANSCOMBE, RHEES y WRIGHT (Oxford 1956); *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*, con prefacio de R. RHEES (Londres 1958, escritos en inglés); *Notebooks 1914-1916*, eds. ANSCOMBE y WRIGHT (Londres 1961), *Philosophische Bemerkungen* (Francfort 1964). Asimismo, los breves trabajos *Notes on Logic*, de 1913; *A Lecture on Ethics:* Philosophical Rev. (1965, conferencia de 1929); *Lectures and Conversations on Aesthetic, Psychology and Religious Belief*, ed. C. BARRET (Oxford 1966); *Zettel*, eds. ANSCOMBE y WRIGHT (Oxford 1967); *Letters from L. W.* (Oxford 1967); *Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations recorded by Waismann*, ed. MCGUINNESS (Oxford 1967); *Notes for Lectures:* Philos. Rev. (1968) p.275-320, y la última colección de notas, comentando la teoría de la certeza de Moore, *Über Gewissheit*, eds. ANSCOMBE y WRIGHT (Oxford 1969, texto alemán e inglés). Los discípulos han puesto así el mayor esmero en dar publicidad a todos los menores papeles del maestro, que tan poco se preocupó de publicar sus escritos[2].

Sabido es que el pensamiento filosófico de Wittgenstein ha evolucionado, notándose en este cambio dos fases muy distintas, llamadas, comunmente, «el primer Wittgenstein» y «el último Wittgenstein». El primero está representado exclusivamente por el *Tractatus* (mas el *Notebooks* y *Notes on Logic*, que lo preparan). El segundo o último va representado por las *Philosophical Investigations* y todos los otros apuntes dejados manuscritos, que preparan o prolongan su doctrina. Entre ambas obras media la larga interrupción de su labor intelectual de unos quince años, hasta reanudar su segundo periódo de Cambridge, en que ya comienza a criticar su anterior «forma de pensar» y a redactar los cuadernos sobre las nuevas ideas. Discuten los comentaristas si se trata de una *ruptura* entre las dos concepciones o si las *Investigaciones* son mero complemento y desarrollo de las perspectivas del *Tractatus* con aplicación de sus puntos de vista principales a otros problemas concretos.

No parece que exista mera continuidad. Las *Investigaciones* se elaboran en frecuente contraste con las teorías precedentes y se critican y rechazan «los graves errores» de la primera obra. No hay, pues, continuidad lógica entre uno y otro período, aunque tampoco se trate de dos polos opuestos. Se subraya por ello que Wittgenstein es el pensador raro en la historia que elabora en distintos períodos de

[2] Edición alemana de *Obras Completas: Schriften*, en curso de publicación vol.1-5 (Fracfort, Suhrkamp Verlag, 1960-1965). Una relación bibliográfica más completa puede verse en K. T. FANN, *El concepto de la filosofía en Wittgenstein*, trad. por M. A. BELTRAN (Madrid, Tecnos, 1975) p.133ss.

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Tractatus Logico-Philosophicus*, texto alemán y español, trad. de E. TIERNO GALVAN (Madrid, Alianza Editorial, 1973); *Los cuadernos azul y marrón*, trad. de F. GARCIA GUILLEN (Madrid, Tecnos, 1968); *Sobre la certidumbre*, trad. de M. VICTORIA SUAREZ (Caracas 1969); *Notas sobre lógica*, versión en la revista *Teorema* (Valencia 1972), número extraordinario con suplemento bibliográfico tomado de la obra de Fann; *Investigaciones filosóficas*, trad. de A. ROSSI (México 1976).

su vida dos sistemas de pensamiento originales, en que el segundo critica y rechaza el primero, y que ambos han ejercido decisiva influencia.

La filosofía del «Tractatus»

A todos ha sorprendido esta obra de 80 páginas por su extrema originalidad tanto en su factura o composición literaria como por su contenido. Escrita en series de breves aforismos o proposiciones a la manera del antiguo filósofo chino Tao The Ching (y un poco también del Nietzsche posterior), tal estilo refleja el esoterismo en que estuvo envuelta su enseñanza. Las seis series (la última es sólo la famosa sentencia final) van encabezadas por la proposición capital 1, 2, 3, 4... y seguidas de su propio grupo de proposiciones en numeración decimal, de las que se dice que cada grupo decimal sucesivo es explicación del precedente. Puede tomarse como una estructuración matemática en seis capítulos o, según Stenius, como poseyendo el libro «estructura musical», en que las proposiciones principales serían los momentos *forte* del ritmo. Esto no destruye la impresión del carácter asistemático de la obra, en que los distintos temas se entrecruzan y las proposiciones surgen, en singular desorden, el claro, enérgico y conciso estilo alemán, que es comúnmente elogiado. Su laconismo y sobriedad contrastan con la facundia y sobreabundancia de estilo de Russell.

En cuanto al contenido, ha resultado enigmático y paradójico su pensamiento, y por ello difícil de interpretar. El mismo Wittgenstein comienza diciendo en su prólogo: «Quizá este libro sólo puedan comprenderlo aquellos que por sí mismos hayan pensado los mismos o parecidos pensamientos». Es por lo que su estudio ha resultado estimulante y atraído la atención de muchos. Pero no todos concuerdan en el sentido y alcance que se han de dar a sus expresiones. El joven Wittgenstein escribió su obra sin formación especial en filosofía, con sola la preparación obtenida en la lógica matemática a través de Frege y Russell, a cuyos escritos —declara— «debo una gran parte de las motivaciones de mi pensamiento», por lo que se dispensa de mencionar otras fuentes. De Hume, la fuente común del empirismo, «nunca leyó más que unas pocas páginas», declara Anscombe, y de una primera lectura de Schopenhauer deriva su primer idealismo y su ten-

dencia insistente al solipsismo[3]. Su formación en materia filosófica parece, pues, indirecta, reducida a lo enseñado por sus maestros Moore y Russell y a las frecuentes discusiones habidas con ellos y otros según el uso de los Colegios ingleses. Aparte, pues, de este bagaje aprendido de material lógico y matemático, hay mucho en sus reflexiones y enfoques de genial inventiva; de ahí que su terminología e ideas disuenen a veces del significado corriente y sean difíciles de recibir explicación adecuada.

Plan y propósitos.—En su *Introducción,* Russell ha comprendido así la finalidad y objetivos del autor del *Tractatus:* «Partiendo de los principios del simbolismo y de las relaciones necesarias entre las palabras y las cosas en cualquier lenguaje, aplica el resultado de esta investigación a las varias ramas de la filosofía tradicional, mostrando en cada caso cómo la filosofía tradicional y las soluciones tradicionales proceden de la ignorancia de los principios del simbolismo y del mal empleo del lenguaje. Trata en primer lugar de la estructura lógica de las proposiciones y de la naturaleza de la inferencia lógica. De aquí pasamos sucesivamente a la teoría del conocimiento, a los principios de la física, a la ética y, finalmente, a lo místico». Y este intento lo conceptúa Russell como «de suma importancia en el mundo filosófico»[4].

El simbolismo de que habla Russell es el análisis lógico con toda la técnica de su reducción a los signos lógico-matemáticos. La metodología es, sin duda, la aprendida del análisis lógico, y la materia más amplia de la obra se ocupa de la estructura lógica de las proposiciones y sus relaciones significativas con las cosas a través del lenguaje. El pensamiento es, en cierto modo, identificado con el lenguaje, pues en la posición del autor no se piensa sino en y por su expresión lingüística, y todo pensar válido habrá de reflejarse en una estructura lógica correcta del lenguaje. De ahí que el cometido principal de la obra es lingüístico: trata de la naturaleza del lenguaje y de su capacidad de representación simbólica e indagación del caracter particular del lenguaje lógico y matemático. Por ello, prosigue diciendo Russel, el *Tractatus* indaga «las condiciones necesarias para un lenguaje lógicamente

[3] *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. de E. TIERNO GALVÁN (Madrid 1973) pról. p.31 33. Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Londres 1967) p.12.

[4] *Tractatus*, Int. de B. RUSSELL, ed. cit., p.11.

perfecto», es decir, considera un lenguaje ideal, que debe reflejar en su disposición sintáctica la estructura lógica de la realidad. No es que haya tal lenguaje o que nosotros podamos construirlo, sino que toda la función del lenguaje consiste en tener significado, y sólo cumple esta función en la medida en que se aproxima al lenguaje ideal»[5].

Pero además de ser un tratado «lógico», es *filosófico*, tiene el cometido de resolver, a través del análisis lógico-lingüístico, los problemas que la filosofía ha planteado. En ese tratado lógico subyace, pues, un fondo *ontológico*. La solución, sin embargo, será negativa, como se dirá, pues la obra aboca a la reducción, típicamente «positivista», de todo discurso válido al discurrir de la ciencia positiva. Pero no tan negativa y antimetafísica, como han pretendido los defensores del positivismo lógico.

La solución no parece destructiva de toda metafísica. Hay una zona más allá de nuestro pensar lógico-lingüístico, que es empírico; sin duda de realidad que rebasa este límite, del cual nada podemos decir sino que trasciende y es un sinsentido, algo inexpresable en ese lenguaje de la ciencia. Pero no se dice que no existe, sino que se supone más allá de tales límites. La posición de Wittgenstein se asemeja mucho a la de Kant, cuya entera obra teórica se redujo a trazar límites a nuestro pensar empírico-racional, para el cual las cosas en sí son incognoscibles, pero luego las afirmó por otra vía. Muchos sostienen que Wittgenstein, en esto y en otros elementos de su actitud *apriorica*, se mueve en la esfera kantiana, si no recibida por lectura directa, al menos por indirecta inspiración del ambiente alemán.

Estas consecuencias de orden ontológico son tratadas como resultado final del *Tractatus*, cuyo principal intento se centra, sin embargo, en investigar la esencia del lenguaje, su función y estructura a través de la lógica. Wittgenstein asume como supuesto básico que la estructura del lenguaje la revela la lógica y que la función esencial del lenguaje es representar o describir el mundo. Por eso afirmaba en sus notas preparatorias: «Mi trabajo va de la fundamentación de la lógica a la naturaleza del mundo» y que «la filosofía tiene dos componentes, la lógica y la metafísica, siendo la primera su base»[6].

[5] Ibid., p.12-13.

[6] *Notebooks 1914-16*, ed. de G. E. M. ANSCOMBE y G. H. VON WRIGHT (Oxford-Nueva York 1961) p.79 93. En esta edición se insertan también las *Notes on Logic*, de 1913.

Su método consiste en investigar la naturaleza de la lógica para esclarecer la conexión entre el pensamiento o el lenguaje y el mundo. Su convicción, que nunca puso en duda, era que existía «un orden *a priori* en el mundo», y basta por ello conocer la estructura del lenguaje para descubrir la del mundo.

Indagar, pues, la estructura del lenguaje y señalar sus límites para delimitar así nuestro conocimiento filosófico era la meta que se propuso, en definitiva, Wittgenstein con estos análisis lógico-lingüísticos. Es el eterno problema planteado por Kant, pero resuelto en el empirismo analítico de manera más radical.

El atomismo lógico.—Pero Wittgenstein, con su modo de discurso paradójico, presenta ya en las primeras secciones de la obra, y antes de cualquier análisis lógico de las proposiciones y de sus signos, lo que puede denominarse su visión del mundo, algo así como su concepción ontológica. Forman su contenido las afirmaciones de la serie fundamental y primera sección de la serie 2 (serie 20). Al proponerlas aquí al frente de su reflexión lógica, da a entender que en ellas se cifra «la visión del mundo que parece que está en el fondo de su sistema», comenta Russell[7]. Con el clásico comentario de éste se ha de señalar esta doctrina en un principio.

Se trata de la teoría del *atomismo lógico*, similar a la que ya expuso Russell. Nuestro pensador no menciona tal denominación y se atiene a establecer las escuetas aserciones que llevan implícito todo el fondo de aquella teoría, comenzada a exponer poco antes por Russell, y que el discípulo la asumaría de su maestro, o ambos en mutuas discusiones llegarían a ella. Vale la pena citar esas fundamentales aserciones que abren el *Tractatus:*

1. El mundo es todo lo que acaece (lo que es el caso: *was der Fall ist*).

1.1. El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.

1.11. El mundo está determinado por los hechos y por ser todos los hechos.

1.12. Porque la totalidad de los hechos determina lo que acaece y también lo que no acaece.

1.13. Los hechos en el espacio lógico son el mundo.

1.2. El mundo se divide en hechos.

[7] *Tractatus*, Int. de B. Russell, p.16.

2.21. Cualquier cosa puede acaecer o no acaecer, y todo el resto permanece igual.

2. Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los hechos atómicos.

2.01. El hecho atómico es una combinación de objetos (entidades, cosas).

2.011. Es esencial a la cosa poder ser parte constitutiva de un hecho atómico[8].

El mundo, pues, se compone de hechos, de una pluralidad inmensa de acontecimientos transitorios. Estos hechos serán los hechos *empíricos*, los que son captados en la experiencia inmediata, si bien tampoco Wittgenstein, en su línea puramente lógica, habla de lo empírico. Y la totalidad de estos hechos, distintos entre sí, constituye el mundo, que es la realidad entera, según se dice luego: «La total realidad es el mundo» (2.063). El conjunto de estos hechos «en el espacio lógico» (expresión muy usada por Russell, como distinto del espacio real) determina el acontecimiento total del mundo, todo lo que acaece en él.

Los hechos pueden contener partes que sean, a su vez, partes o pueden no contenerlas. Más bien se dice que el hecho en general o lo que acontece *(die Tatsache)* está constituido por simples o *hechos atómicos (Sachverhalten)*, los cuales, aunque no constan de partes que son hechos, sin embargo, constan de partes. Y tales partes constitutivas de los hechos atómicos son los *objetos*, llamados también «entidades o cosas», en los que habrá de pensarse en los *datos sensibles*, cualidades simples (manchas de color) con sus propiedades y relaciones, de que hablaban Moore y Russell[9].

[8] El término *hecho atómico* parece ser la traducción más obvia de la palabra alemana *Sachverhalt*, usada siempre por Wittgenstein, cuya traducción en la versión inglesa es *atomic fact*, y así se mantiene en esta española. En la versión francesa se traduce por *estado de cosas*. Pero esta expresión suele reservarse para traducir el otro término *Sachlage*, que viene empleado en seguida (2.0121), significando la *situación* o *circunstancias* en que pueden darse los hechos. La palabra *Sachverhalt* como significativa del hecho atómico parece indicar la conexión o relaciones en que deben ir envueltos los hechos.—En adelante se da la referencia simplemente por el número de la proposición.

[9] Una vez al menos menciona Wittgenstein estas cualidades simples como objetos, en la prop.4.123: «Una propiedad es interna cuando es impensable que su objeto no la posea. (Este color azul y aquel color azul están *eo ipso* en la relación interna de más claro y más oscuro.) Es impensable que *estos* objetos no estén en relación». Aquí el uso oscilante de las palabras «propiedad» y «relación» corresponde al uso oscilante de la palabra «objetos».—La originalidad de la teoría del atomismo lógico parece corresponder a los dos, pues Russell reconoció en sus escritos su deuda para con el discípulo en la elaboración de su atomismo lógico, mucho más explicitado en él. Sobre el atomismo lógico de Wittgenstein véase J. P. GRIFFIN, *Wittgenstein's Logical Atomism* (Londres 1964); E. RIVERSO, *Il pensiero di L. Wittgenstein* (Nápoles 1964); ID., *La filosofia analitica in Inghilterra* (Roma 1969).

De la combinación de objetos o cosas simples resultan, pues, los hechos atómicos, los cuales, a su vez, se reúnen en otros hechos complejos. En la configuración de los hechos, las cosas juegan un papel esencial, pero no se sigue que ellas mismas sean hechos. Que mi reloj esté encima de la mesa es un hecho, pero carece de sentido afirmar que la mesa o el reloj sean hechos. Estas cosas simples u objetos no coinciden con los que nos aparecen en la vida cotidiana: piedras, mesas, plantas, los cuales ya son compuestos y constan de otros objetos o cualidades simples. Wittgenstein no pretende que podamos realmente aislar ese objeto simple. Es una necesidad lógica exigida por la teoría, como el caso del electrón. Es notorio que nuestro pensador no da nunca ejemplos de estos objetos simples, ni tampoco de figuras de hechos atómicos. Y además nunca supo darlos, y anduvo atormentado con el problema de la ejemplificación. Preguntando una vez por estos ejemplos, contestó que eso pertenecía a la empírico.

Los objetos simples (cosas) son conocidos por sus propiedades internas (2.01231). Estas son las que siguen necesariamente a cada cosa: estar en el espacio, magnitud, dureza y hasta color (2.0131), aunque luego añade: «los objetos carecen de color» (2.0232). Pues bien, el hecho atómico es el resultado de la combinación de objetos simples. Estos no pueden estar aislados, sino que «dependen unos de otros como miembros de una cadena» (2.03) y «en el hecho atómico se combinan de un modo determinado» (2.031). «El modo como los objetos dependen unidos en el hecho atómico es la *estructura* del hecho atómico» (2.032). Es evidente que objetos diversos darán una estructura diversa, la cual no es un tercer elemento que se añade a los objetos, sino que constituye «la forma», el modo determinado como se combinan en el hecho atómico. «La forma es la posibilidad de la estructura» (2.033).

El mundo así, está constituido por hechos o eventos formados por hechos atómicos, los cuales, a su vez, son combinaciones de objetos. «Los objetos constituyen la sustancia del mundo» (2.021), y esta sustancia «es aquello que existe independientemente de lo que acaece» (2.024). Ellos son lo fijo, lo consistente, mientras que su configuración en el hecho es lo mudable e inestable [10]. Los objetos entonces y los hechos atómicos que forman el ser combinado de los objetos cons-

[10] Prop.2.017: «Lo fijo, lo consistente y el objeto son uno». Prop.2.0271: «El objeto es lo fijo, lo consistente; la configuración es lo cambiante, lo variable».

tituyen el entramado del mundo. Los unos —los objetos— son lo que dura, lo fijo e inmutable; los otros son las construcciones que surgen de las combinaciones posibles de los objetos, como el continuo fluir y siempre nuevo adaptarse de la misma agua y de los mismos cantos. De ahí que otro mundo posible tendría la misma forma aun estando constituido por hechos diversos [11].

Por otra parte, Wittgenstein asegura: «Los hechos atómicos son independientes unos de otros» (2.061), de tal modo que no guardan conexión entre sí ni pueden deducirse unos de otros. «De la existencia o no existencia de un hecho atómico no se puede concluir la existencia o no existencia de otro» (2.062). La imagen que así nos presenta del mundo no difiere mucho, en este primer estadio, del antiguo atomismo de Demócrito: Un mundo constituido por infinitas partículas o átomos que se configuran entre sí por innumerables combinaciones, cuya ley parece ser el azar o la pura contingencia. La mentalidad que subyace en todo ello es la de simple matemático: dados *n* hechos, las posibilidades de combinaciones son *m*. Ninguna es excluida, todas son posibles, y esto basta. El mundo será, por tanto, un simple hecho contingente, y toda pretensión de explicar esta realidad fáctica es ajena a la nueva concepción. Pero tal ontología fisicalista va a ser envuelta dentro de un complicado simbolismo de representación lógica y servir de base al propio atomismo lógico, que va a configurar el mundo desde unos supuestos de necesidad lógico y de análisis del lenguaje.

Teoría de la figura.—Pasando ya al conocimiento de este mundo pluralista de infinitos hechos atómicos constitutivos de «la total realidad del mundo», Wittgenstein pone por base su sorprendente teoría de la *figura (Bild, Abbildung, Picture)*. La expone primero de un modo genérico en la larga serie 2.1 y 2.2, con general validez para todos los hechos, antes de su aplicación al pensamiento, a las proposiciones y al lenguaje, que son las que entiende como las propias figuras de la realidad. Es doctrina que parece ser fundamental en tor-

[11] Prop.2.022: «Es claro que, por muy diferente del real que se imagine un mundo, debe tener algo —una forma— en común con el mundo real». Prop.2.023: «Esta forma fija está constituida por los objetos».—La noción de tales objetos simples se asemeja en todo a la noción de los «particulares» (cualidades simples, manchas de color) de que hablaba Russell.

no a la limitación de nuestro conocimiento, sólo representativo de los hechos empíricos [12].

La teoría es establecida del todo *a priori* y sin justificación alguna: «Nosotros nos hacemos figuras de los hechos» (2.1). «La figura presenta los estados de cosas en el espacio lógico, la existencia o no existencia de los hechos atómicos» (2.11). «La figura es un modelo de la realidad» (2.12). Se trata de un verdadero *retrato* de la realidad, algo así como una carta geográfica representa una parte de la superficie terrestre. Los elementos de la figura deben tener correspondencia con los objetos representados. «A los objetos corresponden en la figura los elementos de la figura» (2.13). ¿Cómo puede darse tal correspondencia entre realidades tan dispares como el pensamiento, las proposiciones y los hechos o cosas? Nuestro pensador sigue insistiendo en algo común, e incluso idéntico, entre la figura y lo figurado: «Un hecho, para poder ser figura, debe tener algo en común con lo figurado» (2.16). «En la figura y lo figurado debe haber algo idéntico para que pueda ser figura de lo otro completamente» (2.161).

Esto común debe entenderse como «la forma de figuración», el hecho de que en la figura estén combinados los elementos de un modo determinado y que las cosas se combinen unas respecto de otras como los elementos de la figura. «La forma de figuración es la posibilidad de que las cosas se combinen unas respecto de otras como los elementos de la figura» (2.151). Se introduce aquí el concepto de *proyección*, de *figuración proyectiva*, como los delineantes y cartógrafos reproducen a escalas diferentes, pero siempre en las relaciones constantes de sus distintos elementos, los planos figurativos de una casa o ciudad. La figura así se dice que «llega hasta la realidad», «es como una escala aplicada a la realidad» (2.1511). Y se establece por ello una «relación figurativa», consistente «en la coordinación de los elementos de la figura y de las cosas» (2.1514).

Tal es el principio de la figuración que Wittgenstein aplica a todas las formas de representación de la realidad. Porque «la figura puede figurar toda realidad de la cual tiene la for-

[12] Parece ser que esta noción de la figura le vino a Wittgenstein casualmente durante la guerra, al asistir a la explicación de un accidente de coche, representado en un tribunal mediante pequeños modelos de coche. Los muñecos y coches de juguete podían manipularse de tal manera que representasen las distintas formas de producirse. De manera similar, la diversa distribución de los elementos de una figura pueden representar de diversos modos las cosas. Cf. *Notebooks*, cit., p.7. Como análisis del conocimiento en cuanto a su capacidad de aprehender las cosas, tal ejemplo es de una extrema pobreza y vaguedad, falto de todo rigor científico, apto sólo para un estudiante de filosofía.

ma. La figura espacial, todo lo que es espacial, la figura cromática, todo lo que es cromático» (2.171). Es claro que Wittgenstein sólo se interesa por las formas de figuración de tipo *lógico,* referentes a nuestro pensamiento, y su expresión en las proposiciones y el lenguaje. Entonces se inscriben en la categoría de *figuras lógicas.* «Si la forma de figuración es la forma lógica, entonces a la figura se la llama lógica» (2.181). «La figura lógica puede figurar el mundo» (2.19) como figuras de la realidad representativas de la existencia o no de los hechos atómicos (2.201).

Y, ante todo, *al pensamiento* le corresponde este caracter primordial de ser *figura* de todos los hechos y acontecimientos del mundo. «Un hecho atómico es pensable significa: nosotros podemos figurárnoslo» (3.001). «La totalidad de los pensamientos verdaderos es una figura del mundo» (3.01), lo que significa, según añade en las sucesivas tesis, que todo lo pensable es también posible, y nada podemos pensar que no sea lógico, que no esté de acuerdo con las leyes de la lógica y no entre dentro del campo de las posibilidades.

Por igual razón se aplica la noción de figura *a las proposiciones* en sus diversos modos, es decir, a todo el lenguaje, ya que «la totalidad de la proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como la pensamos» (4.01). La figuración se entiende entonces de carácter significativo, es decir, si yo entiendo el sentido de la proposición, es que conozco el estado de cosas que representa como figura de la realidad (4.021). Así, pues, todo el problema de la relación «pictorial» de la figura con la realidad se centra, a través de las proposiciones, en el lenguaje y su relación figurativa con las cosas, porque la proposición se expresa en el lenguaje. Tal es el estudio e interés principal del *Tractatus:* definir el simbolismo lógico del lenguaje proposicional, que nos puede llevar al conocimiento de la realidad. Por eso se habla casi enteramente de las proposiciones.

Pensamiento, proposición y lenguaje.—La reflexión sobre el pensamiento tiene muy poco relieve. A él se aplica, en primer lugar, la teoría de la figura, según la doble afirmación citada de que «la figura lógica de los hechos es el pensamiento», pues «decir que un hecho atómico es pensable significa que podemos figurárnoslo». El pensamiento contiene la posibilidad de que las cosas estén combinadas en el mundo del mismo modo que lo están los constitutivos del pensa-

miento. Todo lo que es pensable es posible. Y todos los pensamientos pueden ser enunciados en proposiciones; lo que no puede ser enunciado no puede ser pensado.

Sobre la naturaleza del pensamiento, los procesos intelectuales, las ideas, el origen de las mismas y sus varias categorías nada se nos dice en el *Tractatus*. Como en toda la filosofía analítica, esto pertenecería a la psicología o a la lógica antigua. O más bien todo ello es eliminado dentro del empirismo de la escuela, en que la actividad intelectual se confunde con el conocimiento sensible. De ahí que la naturaleza del pensamiento se manifieste en las proposiciones y, por ellas, en el lenguaje, como su expresión sensible. «En la proposición, el pensamiento se expresa perceptiblemente de una manera sensible» (3.1). Y sólo se manifiesta en el signo proposicional sensible o el lenguaje como *figura proyectiva* del estado de cosas posible[13].

La unión del pensamiento con el lenguaje proposicional (que es el que lleva sentido) es tan estrecha que parece llegar a una identificación, según estas dos tesis: «El signo proposicional aplicado, pensado, es el pensamiento» (3.5). «El pensamiento es la proposición con sentido» (4). Esto supone, afirma el comentarista Malcolm, «que el pensamiento es imposible sin lenguaje»[14], lo cual llevaría al absurdo de que no piensa quien no expresa, oralmente o por escrito, sus pensamientos. Pareceria también implicar que las palabras de una proposición pueden ser los constitutivos del pensamiento. Pero esta opinión la negaba Wittgenstein en carta recogida en sus notas. El pensamiento no está constituido de palabras, «sino de constitutivos físicos que guardan con la realidad el mismo tipo de relación que las palabras. No sé cuáles son estos constitutivos»[15]. De nuevo esto envuelve la extraña paradoja de llamar constitutivos físicos a los hechos o fenómenos mentales. Es posible que Wittgenstein en esta época envolviera también en su atomismo lógico la teoría del «monismo

[13] Ibid., prop.3.12: «Llamo signo proposicional el signo mediante el cual expresamos el pensamiento. Y la proposición es el signo proporcional en su relación proyectiva con el mundo».

[14] N. MALCOLM, *L. Wittgenstein*, en *Los orígenes de la filosofía analítica*, trad. cit. (Madrid, Tecnos, 1976) p.140. La misma tesis de que «pensamiento» y «proposición» resultan identificables según Wittgenstein, la expone J. HARTNACK, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, trad. del danés (Barcelona 1972) p.73.

[15] *Notebooks* p.130. Ibid., p.129: «No sé qué son los constitutivos del pensamiento, pero yo sé *que* debe tener constitutivos tales que se correspondan con las palabras del lenguaje». Antes había dicho (p.82): «El pensamiento es una forma de lenguaje».

neutral», expuesto ya por Russell: los hechos o átomos psíquicos y los hechos físicos no se distinguirán esencialmente sino por sus diversas correlaciones. Lo que avala su teoría posterior que niega la existencia del sujeto pensante [16].

La proposición y sus distintos aspectos de análisis lógico constituyen, sin duda, la parte más extensa de las consideraciones del *Tractatus*. En la lógica de las proposiciones se expresa y simboliza la lógica del lenguaje, así como toda la lógica del pensamiento. En rigor, pensamiento, proposiciones y lenguaje se funden en una sola *figura* de los hechos, que es la figura lógica de la realidad, con lo que el pensamiento entero, para Wittgenstein, queda encerrado en las estrechas mallas del lenguaje proposicional y su capacidad figurativa.

En este análisis de la proposición aparece, ante todo, la noción general de que toda proposición es un *signo* sensible en que se expresa el pensamiento. Esta expresión se verifica a través de palabras o signos escritos, es decir, por el lenguaje oral o escrito. «Nosotros usamos el signo sensiblemente perceptible de la proposición (sonidos o signos escritos, etc.) como una proyección del estado de cosas posible» (3.12). La lógica de las proposiciones se vuelca, pues, sobre el lenguaje, y se funde en la lógica del lenguaje, en que se cifra el interés principal de Wittgenstein.

La constitución del signo proposicional se explica no como simple mezcla de palabras, sino como una combinación determinada de las mismas, de tal modo que expresen un significado, porque «la proposición es articulada» [17]. Nada se dice de la constitución lógica de la proposición como un juicio, ni menos de su estructura general, consistente en sujeto y predicado, unidos por la cópula verbal. Todo ello quedaba eliminado por Russell de la nueva lógica simbólica, y el análisis de Wittgenstein se dirige a esclarecer dicho simbolismo lógico. Por eso conecta la noción de signo de la proposición con la de *símbolo*. «Llamo una expresión (un símbolo) a cada

[16] Prop.5.631: «El sujeto pensante, imaginante, no existe».

[17] Prop.3.14: «El signo proposicional consiste en esto: en que los elementos, las palabras, estén combinados de un modo determinado. El signo proposicional es un hecho». Prop.3.141: «La proposición no es una mezcla de palabras (como el tema musical no es una mezcla de tonos). La proposición es articulada». La idea del signo o expresión proposicional como un hecho, que vuelve a reafirmarse en las tesis siguientes (3.142, 3.143), parece indicar su condición figurativa de los hechos y hasta una cierta identificación de los signos con los hechos, según expresa la tesis 3.1431: «La esencia del signo proposicional se hace muy clara cuando lo imaginamos compuesto de objetos espaciales (tales como mesas, sillas, libros) en vez de signos escritos. La recíproca posición espacial de estas cosas expresa el sentido de la proposición».

una de las partes de la proposición que caracteriza su sentido. La proposición misma es una expresión» (3.31).

La noción de símbolo no parece muy distinta de la de signo proposicional: «El signo es la parte del símbolo perceptible por los sentidos» (3.32). Su diferenciación proviene de los diversos *modos de designación* de los signos lingüísticos —orales o escritos—, que son arbitrarios, y de los del simbolismo lógico, que son fijos. De ahí que los diferentes símbolos pueden ser designados con la misma palabra en el lenguaje corriente, o, al contrario, dos palabras pueden corresponder a un mismo símbolo[18]. «Así nacen fácilmente las confusiones más fundamentales (de las cuales está llena toda la filosofía)» (3.324). «Para evitar estos errores debemos emplear un simbolismo que los excluya, no usando el mismo signo en símbolos diferentes, ni usando aquellos signos que designen de modo diverso, de manera aparentemente igual. Un simbolismo, pues, que obedezca a la gramática *lógica*, a la síntesis lógica (el simbolismo lógico de Frege y Russell es un tal simbolismo, aunque no exento aún de todo error)» (3.325). Es también el simbolismo que intenta desarrollar en lo siguiente Wittgenstein, rectificando los errores de aquellos; entre otros, «la teoría de los tipos» de Russell. Se trata, por tanto, de que todo el conjunto de la lógica simbólica tiene por principal cometido depurar el lenguaje corriente de los signos proposicionales para evitar sus confusiones, ajustando las proposiciones a la forma estricta «lógico-sintáctica», de tal modo que correspondan en su figuración a la forma lógica de los hechos posibles[19].

En el lenguaje, por fin, se plasma y expresa la teoría de las proposiciones, como signos que son orales o escritos, y, en consecuencia, del pensamiento mismo. Así se dice taxitivamente: «La totalidad de las proposiciones es el lenguaje» (4.001). Por ello, del lenguaje por separado habla muy poco el *Tractatus*, sólo contados aforismos, entreverados con la teoría general de la proposición. Tan sólo se dice: «El hombre tiene la capacidad de construir lenguajes en los cuales todo sentido puede ser expresado... El lenguaje corriente es

[18] Prop.3.321. Cf. prop.3.322. Prop.3.323: «En el lenguaje corriente ocurre muy a menudo que la misma palabra designe de modo y manera diferentes porque pertenezca a diferentes símbolos, o que dos palabras que designen de modo y manera diferentes se usen aparentemente del mismo modo en la proposición.

[19] Prop.3.326-3.332. En la prop.3.328 se hace aplicación de la navaja de Ockam:«Si un signo no es necesario, carece de significado. Tal es el sentido de la navaja de Ockam».

una parte del organismo humano y no menos complicado que él. Es humanamente imposible captar inmediatamente la lógica del lenguaje. El lenguaje disfraza el pensamiento. Y de tal modo, que por la forma externa del vestido no es posible concluir acerca de la forma del pensamiento disfrazado» (4.002).

De estos asertos sobre la facilidad de construir lenguajes, sobre la lógica del lenguaje, tan recóndita en las formas lingüísticas usuales, podría concluirse que Wittgenstein trata de establecer las condiciones para un lenguaje lógicamente perfecto, que aspiraría a un lenguaje ideal con la teoría lógica. Así lo han interpretado Russell en su *Introducción,* sin duda porque Wittgenstein ha elaborado, como él, su simbolismo lógico como lenguaje ideal. Pero otros, como el discípulo N. Malcolm, encuentran esta explicación incorrecta. Wittgenstein no habla expresamente de tal lenguaje ideal. Y al menos en una tesis posterior afirma el recto orden lógico del lenguaje ordinario: «Todas las proposiciones de nuestro lenguaje corriente están efectivamente, tal y como son, ordenadas de un modo completamente lógico» (5.5563). Además afirma que también las proposiciones de este lenguaje corriente son figura de la realidad (4.011). El análisis lógico no creará orden donde previamente no existía tal ordenación lógica; más bien pondrá de manifiesto lo que existe ya, aunque oculto, en la complejidad del lenguaje ordinario[20].

El lenguaje es, asimismo, *figura* de la realidad en el sentido realista que antes se ha explicado. Se afirma esto ahora del enunciado en general: «La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de realidad tal como la pensamos» (4.001). Y a continuación se insiste en esto respecto del lenguaje mismo, en el cual se integran todas las proposiciones. Wittgenstein plantea la dificultad de cómo los enunciados orales o escritos pueden mantener este carácter de

[20] B. RUSSELL, Int. al *Tractatus,* ed. cit., p.12; N. MALCOLM, *Wittgenstein,* en *Los orígenes de la filosofía analítica,* trad. cit., p.144. Asimismo, K. T. FANN, *El concepto de la filosofía en Wittgenstein,* trad. esp. (Madrid 1975) p.27. Por su parte, J. LL. BLASCO (*El lenguaje ordinario en el Tractatus:* Teorema [1972], número monográfico, p.101-112) se ocupa de este problema, y encuentra una incongruencia entre esta aseveración de la perfección lógica del lenguaje y lo afirmado en la proposición 4.002, antes citada, de que el lenguaje disfraza el pensamiento y que es imposible captar en él la lógica del lenguaje, incongruencia sólo plenamente resuelta en el segundo Wittgenstein. La solución parece ser que el lenguaje ordinario es, en su estructura esencial, lógicamente perfecto, pero posee, a su vez, una estructura accidental compleja, peculiar de cada lenguaje, que es arbitraria y dificulta el acceso directo a la estructura esencial subyacente, a la vez que disfraza el pensamiento como el vestido disfraza el cuerpo.

figuración de las cosas. Su respuesta, en una serie de tesis que han parecido muy gráficas, es dada a través de la comparación con una sinfonía musical grabada en un disco, y que haciéndolos sonar reproduce tan perfectamente la obra sinfónica, y con ello el pensamiento musical. Hay una interna relación figurativa entre la notación musical grabada, las ondas sonoras y la sinfonía, de tal modo que se reconstruye ésta desde aquella notación grabada. Y de igual suerte se mantiene esta relación figurativa entre el lenguaje y el mundo, puesto que en ambos es común la estructura lógica[21].

Proposiciones elementales, nombres y objetos. El aspecto nuclear sobre la naturaleza de la proposición se centra en la noción de «proposición elemental», base de las demás proposiciones derivadas o compuestas. Se enlaza este tema, del que se habla en el típico desorden del *Tractatus* (sobre todo, al comienzo de la serie 4,2), con las tesis puestas al principio de los hechos atómicos. Al atomismo *ontológico* sentado allí corresponde este otro atomismo *lógico:* signos simples y proposiciones elementales, que serían los átomos lógicos de este mundo de la figuración mental.

Una proposición elemental es sencillamente aquella en cuyo análisis no se puede llegar a otra más básica. Las proposiciones ordinarias son complejas, y, por tanto, al analizarlas se puede llegar a otras más simples, y así en nuevos analisis hasta proposiciones absolutamente básicas, que no pueden ser objeto de ulterior análisis: las proposiciones elementales. Tal será «la proposición completamente analizada» (3.201). El método de este análisis completo es netamente *a priori*. Sabido es que Wittgenstein no logró poner ejemplos de una proposición elemental, como tampoco de hechos atómicos o de

[21] Prop.4.011: «A primera vista, no parece que la proposición —tal como está impresa en el papel— sea una figura de la realidad de la que trata. Tampoco la notación musical parece, a primera vista una figura de la música, ni nuestra escritura fonética (las letras) parece una figura de nuestro lenguaje hablado. Sin embargo, estos símbolos demuestran, aun en el sentido ordinario, que son figuras de lo que representan». Prop.4.014: «El disco gramofónico, el pensamiento musical, la notación musical, las ondas sonoras, están todos unos respecto de otros, en aquella interna relación figurativa que se mantiene entre el lenguaje y el mundo. A todos ellos es común la estructura lógica...» Prop.4.0141: «La íntima semejanza entre estas cosas aparentemente distintas consiste en que hay una regla general mediante la cual el músico es capaz de leer sinfonía en la partitura y por la cual se puede reconstruir la sinfonía grabándola en el disco, y de este modo, por medio de la regla primera, llegar de nuevo a la partitura. Tal regla es la ley de la proyección, que proyecta la sinfonía en el lenguaje de la anotación musical al lenguaje del disco». Prop.4.015: «La posibilidad de todas las semejanzas, de toda la figuratividad de nuestros medios de expresión, descansa en la lógica de la figuración».

objetos simples. Ello es cuestión de «la *aplicación* de la lógica» (5.557), es decir, es una cuestióm empírica que no concierne a la investigación lógica. Pero es por «necesidad lógica» como el proceso de análisis debe abocar de lo complejo a la existencia de proposiciones elementales que mencionen objetos simples. «Es patente que en el análisis de las proposiciones debemos llegar a proposiciones elementales, las cuales constan de nombres en combinación inmediata» (4.221). Esta necesidad apriórica la había subrayado en su cuaderno de anotaciones[22].

Las proposiciones elementales tienen correspondencia figurativa con los *hechos atómicos* y lo significan. Es la tesis principal que puede valer como noción básica de la misma: «La proposición más simple, la proposición elemental, afirma la existencia del hecho atómico» (4.21). Por ello Russell la había llamado «proposición atómica» en una doctrina más explícita de los hechos atómicos y de esas proposiciones que los enuncian. Ya se ha dicho que, según las tesis primeras del *Tractatus*, el mundo está constituido por hechos, y hechos atómicos, los cuales componen la totalidad de «lo que acaece», de la realidad cósmica.

A su vez, «la proposición elemental consta de *nombres*. Es una conexión, una concatenación de nombres» (4.22). No se trata de una concatenación cualquiera, sino de una conexión que se inserte en el contexto: «El nombre se encuentra en la proposición sólo en el contexto de la proposición elemental» (4.23). Nada tampoco se dice del sentido esencial de esta conexión como unión del sujeto y predicado formando un juicio. Tan sólo se decía antes que los dos nombres de la proposción expresan «una cierta relación» entre ambos términos, según el símbolo *aRb* (3.1432) (donde *R* expresa la relación).

Estos nombres empleados en la proposición son «signos simples» (3.202), inanalizables. «El nombre no puede ser de nuevo analizado por una definición. Es un signo primitivo» (3.26). De ahí se deduce que un nombre debe referirse a algo simple, sin partes. Los nombres ordinarios, como «caballo», «Platón», «Atenas», no se consideran «nombres» en el sentido

[22] *Notebooks* p.60: «Parece que la idea de lo *simple* está contenida ya en la de complejo y en la idea de análisis, y de tal forma que llegamos a esta idea completamente aparte de ejemplos de objetos simples *a priori*, como una *necesidad lógica*». Ibid., p.68: «Nuestra dificultad estriba en que continuábamos hablando de objetos simples y éramos imcapaces de mencionar uno en particular». La misma necesidad lógica de las proposiciones elementales se subraya en la tesis 5.562. Cf. N. T. FANN, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, trad. cit., c.2 p.24-31; N. MALCOLM, o. c., p.142-143.

especial aquí utilizado, mientras sean susceptibles de ulterior análisis.

Tales signos simples o términos de la proposición «representan» *los objetos, nombran* los objetos. «El nombre significa el objeto; es su significado» (3.203). Se trata de significar en la acepción amplia de representar o señalar el objeto, porque sólo la proposición tiene «sentido», o significación de verdad o falsedad de los hechos [23]. Estos objetos son los elementos simples, las «cosas o entidades» indivisibles del mundo cuya combinación forma el hecho atómico; las partes constitutivas de un hecho atómico, como se ha declarado en las tesis preliminares (2.01,2.011). Y según las teoría pictórico-figurativa, tales objetos simples deben estar dispuestos o adaptados de un modo determinado, de manera que su configuración constituya la estructura del hecho atómico, como antes se ha dicho (2.0272, 2.032).

La misma correspondencia figurativa debe darse en los signos simples o nombres de la proposición elemental (como de toda proposición) para que ésta refleje con exactitud la configuración de los objetos en el hecho atómico o cualquier hecho complejo: «A la configuración de los signos simples en el signo proposicional corresponde la configuración de los objetos en el estado de cosas» (3.21). Por ello los nombres adquieren propio significado en el contexto de la proposición, en la cual solamente se da el sentido. «Sólo la proposición tiene sentido; sólo en el contexto de la proposición tiene el nombre significado» (3.3).

Como figura de la realidad, la proposición muestra su sentido, es decir, la correspondencia de su significado con la realidad. «La proposición *muestra* su sentido. La proposición, si es verdadera, *muestra* cómo están las cosas. Y dice que las cosas están así» (4.022). Por esta correspondencia isomórfica de sus elementos con la estructura de los objetos, la proposición se llama «una descripción del hecho atómico», que lo describe en todo el armazón de sus partes. Pero no necesita

[23] Prop.3.142: «Sólo los hechos pueden expresar un sentido; una clase de nombres no puede». Cf. prop.3.22: «El nombre representa en la proposición el objeto». Prop.3.221: «Sólo puedo *nombrar* los objetos. Los signos los representan». La palabra «significar» del enunciado 3.203 traduce el vocablo alemán *bedeuten, Bedeutung*. Es sabido que Wittgenstein adoptó de Frege la distinción entre *Sinn* (sentido) y *Bedeutung*, que la versión inglesa traduce por «referencia», y, a diferencia de aquél, mantiene que las oraciones sólo pueden tener *sentido*, y las palabras (nombres) tienen referencia (*Bedeutung*), es decir, señalan directamente el objeto y en cierto modo sustituyen a él, sin tener significado más que en el contexto proposicional. Es interesante sobre ello la aserción de 3.144: «Los nombres son como puntos; las proposiciones como flechas; tienen sentido».

ser comparada con la realidad para ser entendida, porque es ya una construcción figurativa de la misma; se la entiende cuando se comprenden «sus partes constitutivas», como una estructura lógica posible. Entenderla en su sentido más propio, o cómo verdadera, es conocer si el hecho acaece. Hay, pues, un momento lógico, de comprensión del sentido de la proposición conocidos los términos, y un momento ontológico, cuando se la contrasta con la realidad empírica y se conoce si es verdadera[24].

Es patente que la función significativa propia de la proposición es su *función de verdad,* su correspondencia con la realidad. Así se proclama para las proposiciones elementales: «Si la proposición elemental es verdadera, el hecho existe; si es falsa, el hecho atómico no existe» (4.25). Si una proposición elemental se *corresponde* con el hecho atómico que describe, es verdadera; si no, es falsa. La verdad o falsedad de las proposiciones depende de la existencia o no de los hechos afirmados, así como sus posibilidades de verdad o falsedad, de las posibilidades de existencia o no de los hechos[25].

En coherencia con la ontología de las tesis preliminares, aquí se afirma la descripción entera del mundo por la totalidad de las proposiciones significativas de esos hechos: «La enumeración de todas las elementales verdaderas describe el mundo completamente» (4.26). No será difícil comprender ahora cómo se estructura el mundo: está formado por «objetos» reunidos en tal disposición que constituyan «hechos atómicos», los cuales, a su vez, forman «hechos» de cualquier complejidad. No importa que pudiera darse una infinidad de ellos, y el mundo se hiciera así infinitamente complejo, para que sus constitutivos fueran así atómicos[26]. Pues bien, objetos, hechos atómicos y hechos tienen su contrapartida lógico-

[24] «La realidad debe ser fijada por la proposición en sí o en no. Por esto debe ser completamente descrita por ella. La proposición es la descripción de un hecho atómico... La proposición construye un mundo con la ayuda de un armazón lógico; por ello es posible ver en la proposición, *si* es verdadera, el aspecto lógico de la realidad» (4.023). «Entender una proposición quiere decir, si es verdadera, saber lo que acaece (se puede entenderla cuando se entienden sus partes constitutivas)» (4.024).

[25] Prop.4.3: «La posibilidad de verdad de las proposiciones elementales significa las posibilidades de existencia y de no existencia de los hechos atómicos». Si antes se decía que la proposición elemental afirma la existencia de un hecho atómico (4.21), se entiende su consistencia *(Bestehen)* como hecho posible o como verdadero y existente en la realidad.

[26] Prop.4.2211: «Aunque el mundo fuese infinitamente complejo, de modo que cada hecho constase de infinidad de hechos atómicos y cada hecho atómico se compusiese de un número infinito de objetos, incluso en este supuesto debería haber objetos y hechos atómicos».

lingüística: nombres, proposiciones elementales y proposiciones, cuya reunión daría la descripción o imagen completa del mundo. De esas proposiciones derivadas o complejas va a ser ahora cuestión.

Proposiciones complejas y su función de verdad. Como los hechos atómicos se combinan formando otros hechos de mayor o menor complejidad, así también de las proposiciones elementales pueden formarse otras proposiciones más complejas, como aparecen en el lenguaje ordinario. El lenguaje consta de proposiciones, y éstas pueden analizarse hasta convertirlas en proposiciones elementales. A tales proposiciones compuestas no llama Wittgenstein «proposiciones moleculares», como Russell, sino simplemente «proposiciones», aunque la teoría es similar. «Las proposiciones son todo aquello que se sigue de la totalidad de todas las proposiciones elementales» (4.52). Todas ellas se derivan de las proposiciones elementales y su sentido puede explicarse mediante éstas; lo que equivale a decir que sobre las proposiciones elementales pueden construirse todas las otras, las cuales, en cierto sentido, «son generalizaciones» de las elementales (4.51, 4.52).

Pues bien, estas proposiciones compuestas o moleculares son *funciones de verdad* de las elementales, como se dice de un modo expreso: «La proposición es una función de verdad de la proposición elemental. (La proposición elemental es una función de verdad de sí misma.)» (5). Tal enunciado se considera como una de las tesis centrales del *Tractatus*, y su validez se aplica a toda proposición genuina. Que una proposición compleja sea función de verdad de otras elementales, significa que su verdad o falsedad está determinada por la verdad o falsedad de éstas. Así, la negación *no-p* (*p* es falsa) es una función de verdad de *p*. Y la proposición compuesta «*p* y *q*», como «llueve y hace frío», será función de verdad de sus componentes; su verdad dependerá de que sean verdaderas las dos proposiciones simples.

Tal doctrina presenta graves dificultades al analizar algunas funciones veritativas, como las proposiciones universales, las proposiciones hipotéticas («si *p*, entonces *q*) y otros diferentes tipos, como ya objetaba en su *Introducción* Russell. Así, en la proposición general: «Toda la nieve funde a 0 grados», su función de verdad estaría determinada por todos los casos de nieve existentes o posibles. Ello es imposible de constatar,

y es el vicio radical en una lógica fundada en el positivismo empirista.

El *Tractatus* señala, asimismo, las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales cuyas combinaciones sean la base para construir las funciones veritativas de las complejas. Por ejemplo, dadas dos proposiciones elementales *p* y *q*, aparece en seguida que son cuatro las posibilidades de combinación de sus *valores de verdad;* ambas verdaderas; la primera verdadera, la segunda falsa; la segunda verdadera, la primera falsa; ambas falsas. Y en las posibilidades de verdad de *n* proposiciones (en el caso *n* = 2) se obtienen 16 *funciones de verdad*, donde por «función de verdad» se entienden las proposiciones de negación, conjunción, disyunción, implicación, etc., cuyo valor de verdad viene determinado por los valores de verdad de los componentes. Estas funciones son justamente todas las proposiciones moleculares, originadas por afirmar o negar la posibilidad de verdad de *n* proposiciones elementales (4.42). La proposición compleja es, por tanto, el resultado de una operación lógica: «Todas las proposiciones son el resultado de operaciones de verdad sobre las proposiciones elementales» (5.3). Por otra parte, si bien «de una proposición elemental no puede inferirse ninguna otra» (5.134), pero dos proposiciones complejas que son funciones de verdad de algunas elementales estarán relacionadas internamente; una de ellas puede derivarse lógicamente de la otra o pueden ser contradictorias o contrarias entre sí. Entre ambas, por tanto, puede darse inferencia (5.132). Si conocemos la estructura interna de dos proposiciones, sabemos qué relaciones lógicas mantienen entre ellas.

Wittgenstein construyó unos esquemas (conocidos con el nombre de «método de las tablas de verdad») para averiguar «las funciones de verdad de cualquier número de proposiciones elementales» (4.31, 4.442). En el enunciado 5.101 se detalla este esquema para las proposiciones elementales, cuyas posibilidades llegan a 16. Y, en general, estas posibilidades o funciones equivalen a 2^{2n}. Con ello se manifiestan las condiciones de verdad de una proposición que es función de verdad de otras, para exhibir así la relación entre la verdad o falsedad de éstas y la verdad o falsedad de aquélla.

Wittgenstein dio un paso más en esta línea de esquematización formal o reducción de todas las funciones de verdad a una fórmula general. Para ello se sirvió del descubrimiento del americano H. M. Sheffer, que en 1913 había demostrado

que todas las funciones de verdad empleadas en los *Principia Mathematica* podían definirse mediante un operación base significada por «no-*p* y no-*q*», de donde la disyunción «*p* o *q*». Y que todas las funciones de verdad de *p* y *q* pueden igualmente definirse operando con esta función base. Wittgenstein no hizo sino generalizar el descubrimiento de Sheffer de las funciones de verdad de uno o dos argumentos con cualquier número de argumentos, escribiendo, como resultado general de la operación descrita en 5.5, la negación de todas las variables de las proposiciones (5.502). Así llegó a construir la *forma general* de una función de verdad, presentada en la fórmula de la serie 6, según la cual «se puede obtener de una proposición otra proposición por medio de una operación» (6.002), puesto que toda operación es el resultado de las sucesivas aplicaciones de la operación negativa de todos los valores de la variable a las proposiciones elementales (6.001).

Este procedimiento, que no es posible aquí explicar al detalle, Wittgenstein logró aplicarlo no sólo a todos los tipos de proposiciones de la *lógica extensional*, sino también a todas las llamadas aserciones intensionales del tipo «*A* cree que *p*», «*A* duda de *p*», etc., donde *A* es un individuo y *p* una proposición. Causó gran admiración esta manera como construyó y simplificó su edificio lógico, consiguiendo englobar en su forma general todos los tipos de proposiciones, no obstante las dificultades que opone Russell en su *Introducción*. Es por ello obvio que una extensa parte del *Tractatus* vaya dedicada al simbolismo lógico y sus varios problemas de notación significativa, donde aparece corrigiendo a menudo los «errores» o posturas de Frege y Russell. Pero no hay lugar aquí para exponer esa temática de la formalización lógica.

Lógica y estructura del mundo.—Si el contenido del *Tractatus* es principal y eminentemente lógico, hay, sin embargo, numerosos enunciados que guardan similitud con la lógica material en torno al orden lógico del mundo. Una breve recensión de su sentido y alcance.

Según lo expuesto, si las proposiciones elementales describen los hechos del mundo, su verdad o falsedad se conoce por su comparación con la realidad para comprobar en la experiencia la existencia o no existencia de tales hechos. Pertenecen, pues, todas al mundo empírico, como a menudo se señala[r]. Pero las demás proposiciones se construyen sobre las elementales, y su valor de verdad, como

[r] Así, de una manera general, en prop.2.223: «Para conocer si la figura es verdadera o falsa debemos compararla con la realidad».

funciones veritativas de ellas, depende exclusivamente del valor de verdad de sus proposiciones elementales. En consecuencia, el valor de verdad de todas las proposiciones complejas deberá estar empíricamente determinado, es decir, concierne también al mundo empírico.

Hay, no obstante, dos casos límite entre los posibles grupos de condiciones de verdad de las proposiciones. Son las *tautologías* y las *contradicciones*. La proposición tautológica «es verdadera para todas las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales». La contradictoria «es falsa para todas las posibilidades de verdad», pues sus condiciones de verdad son contradictorias (4.46). De ahí que no tiene condiciones de verdad, porque la tautología es incondicionalmente verdadera y la contradicción es incondicionalmente falsa. No representan, por tanto, nada de la realidad ni tienen contenido alguno empírico. «Muestran que no dicen nada», pues son figuras de la realidad y no son, en rigor, proposiciones con sentido. Como la proposición «llueve o no llueve» no nos informa nada de la realidad, aunque sus componentes separados pudieran describir un hecho o situación real[28].

De este tipo especial son las *proposiciones de la lógica*, que ocupan un lugar peculiar en la clase de proposiciones, según el *Tractatus*. «Las proposiciones de la lógica son tautologías» (6.1). «Por consiguiente, las proposiciones de la lógica no dicen nada; son proposiciones análiticas» (6.11). La última afirmación es un reflejo de la teoría kantiana de los juicios analíticos. Pero Wittgenstein ha radicalizado la postura de Kant, para quien la base de la lógica se encuentra en los juicios categóricos, y por ellos ejemplifica la noción de analítico, mientras que nuestro autor, siguiendo la tradición de Frege y Russell, sitúa la base de la lógica en el cálculo proposicional, y traslada al plano de este cálculo su noción de tautología.

Se ha de trasladar, por tanto, a las proposiciones de la lógica la noción y condiciones de las tautologías y sus contrarias las contradicciones. Como éstas, las proposiciones de la lógica no dicen nada que pertenezca al mundo de la naturaleza. No son, en rigor, proposiciones con sentido, sino, más bien, «carentes de sentido» (*sinnlos*), que decía de las tautologías, pues no afirman ni niegan nada del mundo de los hechos ni son figuras de la realidad. Pero no son un «sinsentido» (*unsinnig*), es decir, algo absurdo. Pertenecen al simbolismo, en el que ocupan un lugar límite, a la manera del cero en la serie de los números naturales[29].

[28] Prop.4.461: «La proposición muestra aquello que dice; la tautología y la contradicción muestran que no dicen nada. La tautología no tiene condiciones de verdad, pues es incondicionalmente verdadera; y la contradicción, bajo ninguna condición, es verdadera. La tautología y la contradicción carecen de sentido... (Yo no sé, por ejemplo, nada sobre el tiempo, cuando yo sé que llueve o no llueve.)»

Prop.4.462: «Tautología y contradicción no son figuras de la realidad. No representan ningún posible estado de cosas». Véase sobre este tema M. GARRIDO, *La lógica del mundo:* Teorema, número extraordinario de 1972, p.139-154.

[29] Prop.4.461: «Tautología y contradicción no son figuras de la realidad. No pre-

Es la concepción de la lógica como ciencia formal y vacía que se asemeja mucho a la concepción kantiana. Wittgenstein coincide, asimismo, con Kant en señalar el carácter *a priori* de la lógica, donde no se dan errores ni sorpresas; como también la simplicidad de la misma.

Las soluciones de los problemas lógicos representan el canon de la simplicidad por la simetría de sus respuestas apriónicas [30]. Por ello, la prueba en lógica es un mero expediente mecánico que aclara la estructura de la ontología cuando ésta es complicada [31].

Como la ciencia se ocupa de los hechos, las posibilidades son los «hechos» de la lógica. Este campo de posibilidades es el «espacio lógico», de que tanto habla el *Tratatus* ya desde el principio (1.13), y que comprende la totalidad de los mundos posibles, de entre los cuales destaca, por su existencia fáctica, el mundo real.

Pero ese espacio lógico, a cuya inmensidad se asoman las tautologías, no está totalmente vacío. Lo pueblan un cúmulo de posibilidades, de «formas» y de inferencias que, aun siendo tautologías, *muestran* las propiedades formales del lenguaje y del mundo [32]. Tales formas que pueblan el espacio lógico carecen de realidad. Para Wittgenstein, las leyes y propiedades lógicas no son entidades reales, y no les corresponde nada concreto fuera del pensamiento y del lenguaje. De ello se infiere que las relaciones denotadas por los sincategoremas, o partículas lógicas que ligan los nombres en las proposiciones, no son relaciones reales. Tal es el sentido de lo que llama Wittgenstein su «pensamiento fundamental» [33]. Sin embargo, las formas que pueblan el espacio lógico están conectadas entre sí, formando una trama lógica, una red finísima que todo lo abarca y que vincula todas ellas «al gran espejo». A la luz de esta metáfora, la ló-

sentan ningún posible estado de cosas». Lo que luego se aplica a la lógica (6.113): «La señal característica de las proposiciones lógicas está en que pueda reconocer sólo en el símbolo que son verdaderas o falsas, y este hecho contiene en sí toda la filosofía de la lógica».

[30] Prop.5.4731: «Que la lógica sea un *a priori* consiste en esto, en que no se *puede* pensar ilógicamente». Prop.6.151: «En lógica *jamás* puede haber sorpresas». Prop.6.126: «Es posible calcular si una proposición pertenece a la lógica calculando las propiedades lógicas del símbolo». Prop.5.4541: «Las soluciones de los problemas lógicos deben ser sencillas, pues ellas establecen los tipos de simplicidad. Los hombres han tenido siempre la vaga idea de que debía haber una esfera de cuestiones cuyas respuestas —*a priori*— estuviesen simétricamente unidas en una estructura acabada y regular. Una esfera en la cual es válida la proposición: *simplex sigillum veri*».

[31] Prop.6.1262: «La prueba en lógica es sólo un expediente mecánico para facilitar el reconocimiento de la tautología cuando es complicada». Cf. prop.6.163 a 6.171. Cf. M. GARRIDO, art. cit., p.143: «Para el autor del *Tractatus*, la teoría de las funciones veritativas convierte en castillos de naipes los vistosos edificios axiomáticos de Frege y Russell».

[32] Prop.6.1224: «Y se pone también en claro por qué se ha llamado a la lógica la teoría de las formas y de la inferencia». Prop.6.12: «El hecho de que las proposiciones de la lógica sean tautologías *muestra* las propiedades formales —lógicas— del lenguaje, del mundo».

[33] Prop.4.0312: «Mi pensamiento fundamental es que las 'constantes lógicas' no representan. Que la *lógica* de los hechos no puede ser representada».

gica es concebida como un reflejo espectral del mundo lanzado por el gran espejo que es el lenguaje. De este modo, la lógica es, al mismo tiempo, lógica del lenguaje y lógica de los hechos, es decir, lógica del mundo[34].

Desde este punto de vista, la lógica puede ser considerada como un lenguaje «natural», no porque se identifique con el lenguaje ordinario, ni tampoco porque lo desautorice, sino porque constituye la *estructura profunda* que necesariamente subyace al lenguaje ordinario. Porque en los signos lingüísticos hay, sin duda, mucho de arbitrario y convencional; pero hay otra parte de signos naturalmente necesarios, una especie de «sintaxis lógica», que está en el fondo de cualquier lenguaje y forma su estructura lógica[35]. Y esta trama de sintaxis natural constituye el *a priori* de la estructura lógica de que antes se hablaba. La lógica *precede* a toda experiencia: que algo es *así*. Es antes que el cómo, no que el qué» (5.552). La distinción señala que el *a priori* lógico, que es formal, se apoya y fundamenta en un *a priori* material, que es ontológico: la lógica se funda en la ontología. De otro modo no podría reflejar la estructura del mundo. Así se proclama el primado de la ontología sobre la lógica y un realismo básico.

Es lo que acentúa en el enunciado final, que resume la concepción de la lógica del *Tractatus*: «La lógica no es una doctrina, sino un reflejo del mundo. La lógica es trascendental» (6.13). La lógica *no es una doctrina*, una teoría que diga algo concreto sobre los hechos, como las ciencias de la naturaleza. Pero es, en cambio, un *reflejo del mundo*, puesto que sus proposiciones tautológicas, justamente por ser vacías de contenido, descubren la invisible estructura formal del lenguaje y, con ello, la trama del mundo. Es la función ostensiva, de *mostrar* la estructura en que se organiza por necesidad la realidad, sin «decir» o expresar nada de la realidad. Y por ello es *transcendental*, no empírica, por su mismo carácter apriórico y anterior a toda experiencia, de modo similar a la ética y la estética.

La matemática es estudiada por Wittgenstein a continuación en larga serie de enunciados (6.2 a 6.3), lo que ya trasluce la estrecha conexión de su concepción matemática con la lógica. Es denominada «un método lógico» o «un método de la lógica» (6.2, 6.234), en cuanto que sus proposiciones son ecuaciones, es decir, tautologías que no expresan algún pensamiento o hecho empírico. Pero Witt-

[34] Prop.6.124: «Las proposiciones lógicas describen la trama del mundo o, mejor, la presentan. No 'tratan' de nada, presuponen que los nombres tienen significado, y las proposiciones elementales, sentido; y ésta es su conexión con el mundo. Es claro que debe manifestar algo sobre el mundo el hecho de que resalten tautologías de uniones de símbolos».

[35] Prop. 6.124 (segunda parte): «Este es el punto decisivo. Decimos que, en los símbolos que utilizamos, algunas cosas son arbitrarias y otras no. La lógica expresa solamente esto último; pero esto significa que en lógica *nosotros* no expresamos por medio de signos lo que queremos, sino que en lógica habla la naturaleza misma de los signos esencialmente necesarios. Si nosotros conocemos la sintaxis lógica de un lenguaje de signos cualquiera, entonces todas las proposiciones de la lógica están ya dadas».

genstein separa la matemática de la lógica, frente a la concepción de Russell, que las había identificado. La matemática tiene su método autónomo, su proceso de cálculo a través de ecuaciones. Sus breves notas expresan gran riqueza de ideas, que no es posible consignar aquí.

Ciencia y filosofía.—Wittgenstein se ocupa de las ciencias en estrecha relación con la filosofía. En ello aparece de manifiesto el radical positivismo de su sistema y su mentalidad de científico empirista. Desde el comienzo del *Tractatus* ha establecido que la realidad es la totalidad de los hechos, compuestos de hechos atómicos, los cuales, a su vez, son combinaciones de objetos. Sobre la naturaleza de estos objetos simples no se ha expresado mucho. Al menos en una tesis, nuestro autor alude a estos objetos, diciendo que «espacio, tiempo y color (la coloración) son formas de los objetos» (2.0251). Según esta aserción, un hecho constituido por los objetos deberá ser espacializado, temporalizado, coloreado..., es decir, deberá ser perceptible sensiblemente, ser un hecho empírico. Es lo que se concluía también de toda la teoría de la figura, la cual supone que podemos figurarnos (imaginarnos) los objetos, y esto es posible sólo de hechos físicos.

Por otra parte, nuestro pensamiento se expresa en el lenguaje, el cual sólo puede «decir» lo que es pensable. Y el lenguaje entero consta de proposiciones. Por ello, al comienzo de este tema se enuncia: «Una proposición representa la existencia o no existencia de los hechos atómicos» (4.1). Todo nuestro lenguaje —expresión de lo pensable— se limita, por tanto, a «decir» o describir los hechos de experiencia, la realidad empírica. Eso lo formula con claridad más tarde: «La realidad empírica está limitada por la totalidad de los objetos. El límite aparece de nuevo en la totalidad de las proposiciones elementales» (5.561). Por eso, el lenguaje proposicional «puede representar toda la realidad» (4.12).

Las ciencias, en consecuencia, tienen por objeto esclarecer la verdad de todos los objetos del mundo, esto es, abarcan la realidad entera, que es empírica. Así lo proclama el *Tractatus* de una manera taxativa: «La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural total (o la totalidad de las ciencias naturales)» (4.11). Como, según lo dicho, la totalidad de las proposiciones verdaderas abarca y circunscribe todo el campo de lo que es pensable y decible o de lo que puede ser expresado claramente (4.115, 4.116), de ahí que el ámbito del conocimiento propio y esencial de las cosas se limita a las ciencias naturales. Es lo que se recalca de nuevo al final: «El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural: algo, pues, que nada tiene que ver con la filosofía» (6.53).

No cabe una actitud positivista en apariencia más intransigente, rayana en el empirismo radical. Prescindiendo de las ecuaciones ma-

temáticas y de las tautologías, sólo tienen sentido las proposiciones de la ciencia empírica. La lógica, matemáticas y ciencias empíricas agotan todo el campo de lo que puede decirse con significado de la realidad. Con ello se rechaza en bloque toda la filosofía y no sólo la metafísica de lo transcendente. Es lo que se proclama en la famosa tesis 4.003: «La mayor parte de las proposiciones que se han escrito en materia filosófica no son falsas, sino sin sentido. No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sinsentido. La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje... No hay que asombrarse de que los más profundos problemas *no* sean propiamente problemas».

Este rechazo global de la filosofía se presenta con ciertos matices y ambigüedad. No son todas las proposiciones y cuestiones, sino la mayor parte. Y no se rechazan como falsas, sino como carentes de significado; es decir, no establecen erróneamente hechos que pueden establecerse correctamente, pues no establecen, ni bien ni mal, ningún hecho. Sólo proponen pseudoproblemas, cuestiones a las cuales no podemos responder, sino sólo señalar por el análisis lógico que carecen de sentido, pues no responden a hechos empíricos.

Pero aun así, la aserción contiene *la crítica más radical de la filosofía* que se ha registrado en la historia. Según ella, el filósofo no puede pretender formular proposiciones sobre la realidad. Todas sus pretensiones de formular enunciados sobre la realidad del mundo son condenadas como continuo abuso de la lógica del lenguaje. Esta se encargará de demostrarle que con tales enunciados de carácter metafísico «no ha dado significado a ciertos signos», y en ello consistirá «el verdadero método de la filosofía»[36].

La *filosofía*, sin embargo, es mantenida por Wittgenstein en similar sentido y exiguas funciones en que la entiende el positivismo. Aunque sepultado el modo antiguo de hacer filosofía como especulación, cree que es posible cierta filosofía concebida no como doctrina, sino como *actividad* clarificadora que ha de ejercitarse sobre el lenguaje según los aforismos de la tesis 4.112: «El fin de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad. Una obra filosófica consiste, esencialmente, en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son 'proposiciones' filosóficas, sino el esclarecer de las proposiciones. La filosofía debe esclarecer y delimitar los pensamientos, que de otro modo serían, por así decirlo, turbios y confusos». Y junto a esta función básica, o quizá como síntesis de ella, presenta la *función crítica* del lenguaje (sobre todo, metafísico), que ya venía expresada en la tesis 4.0031: «Toda filosofía es crítica del lenguaje».

[36] Prop.6.53: «El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos de sus proposiciones».

Las leyes físicas.—*En las relaciones entre la ciencia, la lógica y la filosofía* podríamos englobar las importantes reflexiones del *Tractatus* sobre el valor y alcance de las *leyes físicas*, que sumariamente indicamos. Desde los primeros aforismos de la obra, el panorama del mundo es presentado como algo simplemente *fáctico*, compuesto de hechos que acaecen, de simples acontecimientos contingentes, que no se infieren unos de otros; por ello aparecen como independientes, sin enlace causal entre sí.

¿Qué valor tienen entonces las leyes físicas? Previamente, Wittgenstein había rechazado toda inferencia lógica, pues «de una proposición elemental no se puede inferir ninguna otra» (5.134); este tipo de deducción será simplemente *a priori* (5.133). En consecuencia, se aplica esta negación también a los hechos, que no se pueden inferir unos de otros, porque «no existe nexo causal» que justifique tal deducción. Así, concluye que «la fe en el nexo causal es *superstición*»[37].

Pero en la serie posterior sobre las leyes físicas, Wittgenstein trata de atribuir valor a éstas y a la misma ley de causalidad. «La ley de causalidad no es una ley, sino la forma de una ley» (6.32). Lo mismo afirma del conjunto de las leyes físicas: si en la realidad comprobamos su regularidad, la legalidad de los fenómenos físicos, todo ello ha de atribuirse a una forma lógica, a una especie de intuiciones *a priori* en que se encuadran las proposiciones de la ciencia[38]. Y de modo gráfico describe el significado de este apriorismo lógico para las leyes mecánicas, en especial para la mecánica de Newton. Se trata en ella de reducir la descripción del universo a una forma unitaria mediante «una malla reticular», diciendo «de cada cuadrícula que es blanca o negra». La descripción es arbitraria, pues lo mismo podría describirse el mundo con mallas triangulares, cuadrangulares o hexagonales. La mecánica figura esta descripción del mundo, al que impone esta malla reticular, que son las proposiciones derivadas de los axiomas de la mecánica. Esta construcción de la ciencia mecanicista «*nada* dice sobre la figura misma» (sobre el contenido del mundo), sino sólo que se puede describir el universo como de hecho se le describe (6.341, 6.342, 6.342bis).

[37] Prop.5.135: «De ningún modo es posible inferir de la existencia de un estado de cosas la existencia de otro estado de cosas enteramente diferente de aquél». Prop. 5.136: «No existe nexo causal que justifique tal inferencia». Prop.5.1361: «No podemos inferir los acontecimientos futuros de los presentes. La fe en el nexo causal es *superstición*».

[38] Prop.6.321: «La ley de causalidad es un nombre de clase, y lo mismo que en mecánica hay, por ejemplo, las leyes del mínimum —tales como la ley de la acción mínima—, así en física hay leyes de causalidad, leyes de la forma de causalidad». Prop.6.3211: «Los hombres tienen de hecho la idea de que debe haber una 'ley de la mínima acción...' (Aquí, como siempre, aquello que es cierto *a priori* resulta algo puramente lógico)». Prop.6.33: «Nosotros no creemos *a priori* en una ley de conservación, pero *conocemos* '*a priori*' la posibilidad de una forma lógica». Prop.6.34: «Todas las proposiciones tales como el principio de razón *(der Satz vom Grunde)*, la ley de continuidad de la naturaleza, del mínimo gasto de la naturaleza, etc., todas son intuiciones *a priori* acerca de las posibles formas que se podrían dar a las proposiciones de la ciencia».

Wittgenstein concluye que «a través de su completo aparato lógico, las leyes físicas hablan aun de los objetos del mundo» (6.3431). Pero sólo hablan de su estructura lógica, no de su contenido, porque tales leyes «tratan de la malla y no de lo que la malla describe» (6.35). En cambio, ha negado este valor de ley a la inducción (6.31). El proceso de la inducción parece ser concebido, según el empirismo de Hume, como un hábito psicológico que se va formando por la repetición de impresiones subjetivas. «Este proceso, pues, no tiene fundamentación lógica, sino sólo psicológica» (6.3631).

En tan confusa lucubración sobre las leyes naturales, Wittgenstein se debate entre la exigencia de admitir la validez de las ciencias naturales y su empirismo, envuelto en la teoría lógica del lenguaje. La concepción se acerca a la epistemología kantiana, en la cual visiblemente se inspira. Las leyes naturales se reducen a meras formas *a priori*, estructuras lógicas que la razón construye como explicación o racionalización de una masa confusa de hechos contingentes, cuya naturaleza se desconoce. Por eso termina denominando mera *ilusión* a esa explicación moderna de las leyes científicas «en cuanto explicación de los fenómenos naturales», similar y no más ventajosa que la antigua concepción de leyes inviolables fundamentadas en Dios [39].

El solipsismo.—Todavía Wittgenstein parece haber radicalizado aún más su posición en las oscuras reflexiones que dedica al solipsismo, teoría que de algún modo acepta. Todo comienza con la tesis 5.6: «*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo». Si se acepta esta tesis del llamado «lenguaje privado», que circunscribe lo que puede decirse y conocerse al sólo entorno del propio yo, de ahí se sigue «el solipsismo», es decir, un mundo reducido a los límites de mi propia conciencia. Es lo que se afirma en subsiguiente enunciado: «Lo que el solipsismo significa es totalmente correcto», subrayando que esto deriva de los límites de mi lenguaje privado, como significando los límites de *mi* mundo, el cual sería «el mundo» en su totalidad [40]. Y ello se reafirma en los enunciados si-

[39] Prop.6.371: «A la base de toda la moderna concepción del mundo está la ilusión de que las llamadas leyes naturales son la explicación de los fenómenos naturales». Prop.6.372: «Así los modernos confían en las leyes naturales como en algo inviolable, lo mismo que los antiguos en Dios y en el destino».

En este contingentismo se inscribe la noción de la libertad que Wittgenstein apunta. Su contenido se identifica con el simple acaecer contingente, por lo que hay una mera correlación casual entre la voluntad de uno y lo que acaece en el mundo: «La libertad de la voluntad consiste en que no podemos conocer ahora las acciones futuras. Sólo podríamos conocerlas si la causalidad fuese una necesidad *interna*, la necesidad de la conclusión lógica» (5.1362). Y por lo mismo que los hechos del mundo son independientes entre sí, tampoco nuestros actos de voluntad pueden intervenir ni influir nada en los sucesos del mundo. Yo no puedo hacer que suceda nada, ni siquiera un movimiento del cuerpo. «El mundo es independiente de mi voluntad» (6.373). «Aunque todo lo que deseáramos ocurriese, esto sería solamente una merced de la suerte, pues no hay conexión lógica entre voluntad y mundo que pueda garantizar tal cosa» (6.374). Concepción que claramente trasluce la teoría del monismo neutral.

[40] Prop.5.62: «En realidad, lo que el solipsismo *significa* es totalmente correcto; sólo que no puede decirse, sino mostrarse. Que el mundo es mi mundo, se muestra en

guientes, que suenan a panvitalismo solipsista: «Mundo y vida son una sola cosa» (5.621). «Yo soy mi mundo. El microcosmos» (5.63).

Tan enigmáticas expresiones han dado lugar a viva polémica y divergentes interpretaciones. Para algunos, Wittgenstein afirmaría con ello el idealismo, y el lenguaje entero del *Tractatus* sería un lenguaje privado. Para otros (Favrholdt), nuestro pensador sostendría un solipsismo fenomenista al modo de Hume. Los «objetos» de que habla el *Tractatus* serían los fenómenos de *mi* mundo de experiencia, es decir, las *sensaciones* o impresiones subjetivas, las únicas que refleja el lenguaje privado.

Pero tales interpretaciones no parecen correctas. Se ha visto por todo el contexto del *Tractatus* que en él se admite y justifica el lenguaje público ordinario, al que subyace un tipo de lenguaje lógicamente perfecto. Tampoco «los objetos» de que en él se habla pueden identificarse con meras impresiones subjetivas, pues son «hechos» del mundo, y a menudo se les llama «cosas» o entidades. De ahí que, paradójicamente, termine Wittgenstein diciendo que el solipsismo «coincide con el puro realismo»[41].

Wittgenstein admite, sin duda, un solipsismo lingüístico, pero no una postura idealista, sino mero solipsismo «crítico» o «trascendental», en el sentido de que el sujeto metafísico del que pretende hablar el solipsista no es un objeto del mundo, sino una presuposición de él. Se parece, pues, a la «unidad transcendental de apercepción» de Kant.

En el mismo sentido paradójico y vacilante se expresa en las aserciones siguientes sobre el *yo* o *sujeto metafísico*. La tesis primera: «El sujeto pensante, imaginante, no existe», parece contener simple atomismo mental; pero añade en seguida que se trata de aislar el sujeto metafísico, el cual no es el cuerpo ni sus miembros y en cierto modo no existe, pues «de él no se puede hablar en este libro» (5.631). «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo» (5.632).

Sin embargo, se dice luego, hay otro sentido en que se puede hablar del yo en filosofía, «de un modo no psicológico» por el he-

que los límites *del* lenguaje (el lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de mi mundo».

Véase resumen y solución de esta polémica en A. García Suárez, *¿Es el lenguaje del «Tractatus» un lenguaje privado?*: Teorema, número monográfico sobre Wittgenstein (1972), p.117-130. La discusión comienza sobre la traducción del inciso (el lenguaje que yo sólo entiendo), cuyo matiz propio es: «el solo (único) lenguaje que yo entiendo», en que el *allein* alemán se ha de referir al lenguaje, no al yo. Cf. G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Londres 1959); D. Favrholdt, *An Interpretation and Critique of Wittgenstein's Tractatus* (Copenhague 1967); A. Maslow, *A Study in Wittgenstein's Tractatus* (Berkeley 1961); E. Stenius, *Wittgenstein's Tractatus. A Critical Examination of Main Lines of Thought* (Oxford 1960).

[41] Prop.5.64: «Vemos aquí que el solipsismo, llevado estrictamente, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él». El punto de que se habla se refiere a la comparación antes establecida (5.633, 5.6331, 5.634) del campo visual, en que no entra la visión del ojo, sino que éste es como el punto focal respecto de todo el campo.

cho de que «el mundo es mi mundo» de la concepción solipsista. Este yo no es el cuerpo, ni el alma, ni el hombre entero, sino «el sujeto metafísico, un límite que no es parte del mundo» (empírico), pues está fuera de él[42]. Decididamente, no se niega la realidad de tal yo humano, sino que se le concibe al modo transcendental kantiano, al que «se muestra» por el lenguaje, sin que se le entienda, como se va a decir de las demás realidades metafísicas.

Metafísica. Lo místico.—Queda, por fin, la exposición del último bloque de enunciados (desde la serie 6.4), que tratan de las cuestiones más controvertidas, las que se refieren al campo de lo supraempírico, de la ética, metafísica y, en general, de lo transcendente.

Como aparece de todo lo anterior, la visión del mundo del *Tractatus* es de una realidad empírica, conocida y expresada en el lenguaje lógico de las proposiciones. Por otra parte, se ha proclamado que la totalidad de las proposiciones verdaderas forman el contenido de la ciencia natural (4.11). Nuestro conocer se circunscribe, pues, al conocimiento científico, y es todo lo que puede ser dicho (y pensado) o expresado claramente en el lenguaje lógico. Por eso afirma Wittgenstein que los límites del mundo y los límites del lenguaje coinciden (5.6). El límite del lenguaje señala la línea de demarcación entre lo que puede y no puede ser dicho y pensado, que es «todo lo que puede ser expresado claramente» (4.116).

A la filosofía se le asigna, por tanto, una mera función de «aclaración lógica del pensamiento», de esclarecimiento de sus proposiciones y delimitación de su sentido. Las verdaderas proposiciones filosóficas no son ni «empíricas» ni «lógicas»; serán meros intentos de decir cosas que no se pueden decir. Y es que, «en la lógica de nuestro lenguaje», todo lo que puede decirse es *cómo* es la realidad (que unos hechos existen en cierta figuración y otros no); mas no puede decirse nada significativo acerca de *qué* es la realidad (3.221), que es justamente de lo que los metafísicos intentan hablar.

Ante esta posición tan negativa respecto de la filosofía como ontología, no es extraño que el *Tractatus* recibiera una interpretación extrema. Los positivistas lógicos del Círculo de Viena vieron en él la cristalización de sus propias doctri-

[42] Prop.5.641: «Hay, pues, ciertamente un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico. El yo entra en la filosofía por el hecho de que 'el mundo es mi mundo'. El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana, de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico ('no es una parte del mundo')».

nas antimetafísicas, un empirismo excluyente de toda metafísica. Otros comentaristas más recientes, como Pitcher y Stenius, mantienen la misma interpretación. Si los enunciados de la filosofía son carentes de significado, esto implica que la metafísica entera es un sinsentido; se refiere al campo de lo inexpresable, y, por tanto, debe eliminarse. Pero el mismo Carnap observó después que él y los del Círculo no prestaron atención a los enunciados últimos sobre lo místico. En sus entrevistas con Wittgenstein se percataron que éste defendía la religión y otras realidades últimas[43].

No es, pues, ésa la correcta interpretación del *Tractatus*. Según sus mejores discípulos y comentaristas, Wittgenstein se muestra en él un crítico radical de toda la filosofía tradicional, pero no es un neopositivista ni antimetafísico, sino que en esta última parte se abre a la metafísica y reconoce la existencia de una ontología de lo que trasciende a la experiencia.

Lo místico.— Esta serie final de enunciados concierne a lo que denomina Wittgenstein «lo místico», lo que está más allá de lo pensable y expresable *claramente* en nuestro lenguaje lógico. La clave de su interpretación estriba en la distinción, a menudo señalada en el *Tractatus*, entre *decir (sagen)*, o expresar claramente en el lenguaje, y *mostrar (zeigen)*, lo que no puede expresarse mediante proposiciones. Distinción que Wittgenstein opinaba ser «el problema cardinal de la filosofía»[44]. La dimensión ostensiva del signo que es el «mostrar» envuelve una función radical del lenguaje que va ligada al

[43] R. CARNAP, *Autobiography*, en *The Philosophy of R. Carnap* (La Salle, Illinois) p.27: «Cuando leíamos el libro de Wittgenstein en el Círculo, creía erróneamente que su actitud para con la metafísica era similar a la nuestra. No presté suficiente atención a los enunciados del libro referentes a lo místico, porque sus opiniones y pensamientos en este terreno eran demasiado distintos a los míos. Fue sólo gracias a contactos personales con él cuando pude ver más clara su actitud frente a este punto». Otros relatos sobre estas entrevistas en «Philosophical Review» 74 (1965) p.3-16. Cf. G. PITCHER, *The Philosophy of Wittgenstein* (New Jersey 1964) p.159; E. STENIUS, *Wittgenstein's Tractatus* (Oxford 1960) p.225.

[44] Carta de Wittgenstein a Russell (19-8-1919), en *The Autobiography of Russell* II (Londres 1968) p.118, reproducida en G. E. M. ANSCOMBE, *Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Nueva York 1965) p.161: «Ahora tengo miedo de que no hayas entendido mi principal argumento, en relación al cual toda la tarea de las proposiciones lógicas es sólo un corolario. El punto principal es la teoría de lo que puede expresarse mediante proposiciones, es decir, con el lenguaje (y, lo que es lo mismo, lo que puede ser pensado), y de lo que no puede expresarse mediante proposiciones, sino sólo mostrarse, que yo creo que es el problema cardinal de la filosofía».

Los términos *sagen* (decir), *reden* (hablar), *sprechen* (expresar), son intercambiables y de uso equivalente. El de *mostrar (zeigen)* es a veces sustituido por *bedeuten* = referir o significar.

uso del mismo y que no es tema de dicción ni pensamiento claramente articulables. «Lo que se *puede* mostrar no puede decirse» (4.1212). El «sinsentido» de las proposiciones filosóficas estaría en el intento de decir lo que no puede ser dicho, mientras que la utilidad de la filosofía estaría en coadyuvar a que eso indecible sea mostrado por el lenguaje.

Tal zona de «conocimiento» ostensivo que apunta a lo inexpresable la llama Wittgenstein lo *místico* (6.522). Se refiere al campo ontológico que trasciende la experiencia de lo fáctico, a la explicación de qué es el mundo: «No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *qué* sea el mundo» (6.44). Aunque no ha definido lo que realmente quiere dar a entender con este concepto, lo místico parece estar asociado al *sentimiento* (6.45), a una realidad descubierta con certeza por vía emocional superior y admirativa, pero que no admite prueba ni comprensión por la racionalidad lógica del lenguaje, como indicará en seguida. Es como si defendiera la metafísica al modo como un teólogo fideísta defendiera la religión diciendo: «Todo intento de *probar* la existencia de Dios carece de significado, porque no es cuestión de probar, sino materia de fe». Indiquemos los campos a que se aplica este concepto de lo místico.

La metafísica. Es la primera región en que aparece aplicado este tipo de conocer de lo místico. Ante todo, en su enigmática lucubración sobre el solipsismo.

Es negado el yo psicológico o fenoménico como cuerpo o alma humana; pero a la vez es afirmado como «sujeto metafísico», que no puede observarse o describirse, porque no pertenece al mundo empírico expresable por el lenguaje, sino que en este sentido es «un límite», que sólo es mostrado, al que apunta ese lenguaje[45]. No es, por tanto, negada una realidad recóndita y metafísica del yo trascendental, concebido, como se dijo, algo a la manera kantiana; no es expresado en el lenguaje proposicional, pero es con certeza afirmado desde la perspectiva del «mostrar».

Más expresamente se habla de la metafísica como comprensión del mundo e inteligencia de su sentido. Wittgenstein afirma que la contemplación o el sentimiento del mundo como totalidad limitada pertenece al nivel de lo *místico:* «La

[45] Prop.5.631, 5.633. Prop.5.632: «El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo». Prop.5.641: «Hay, ciertamente, un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico... El yo filosófico no es el hombre ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana, de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico —el límite—, no una parte del mundo».

visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo limitado. El sentimiento del mundo como un todo limitado es lo místico» (6.45). Esta comprensión oscura se refiere a «qué sea», o explicación existencial, y aun esencial, del mundo según los enunciados anteriores (6.432, 6.44). Y parece insinuar que tal explicación del sentido del mundo concierne a un principio causal (eficiente, final) exterior a él, según las aserciones de 6.41: que el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo, pues siendo todo el conjunto de los hechos del mundo algo fáctico, contingente o casual y hasta carente de cualquier valor, lo que le hace que tenga valor y que sea no casual (que suceda determinadamente), debe quedar fuera del mundo, pues de otra manera sería, a su vez, casual[46].

Todo ello pertenece al campo de lo inexpresable o impensable; pero de hecho es afirmado por esa vía mística, por una suerte de necesidad del pensamiento transcendental que surge cuando consideramos el mundo como un *todo limitado*.

Etica, religión y estética.—Las aserciones sobre ética incluyen también temas metafísicos concernientes a los fundamentos de la ética, del sentido de la vida, muerte e inmortalidad. Son temas incluidos en lo místico no porque sean absurdos, sino porque están situados fuera del alcance del lenguaje significativo.

Por eso se comienza diciendo que no puede haber proposiciones de ética, la cual pertenece al reino de lo inexpresable, como los anteriores problemas sobre el sentido transcendente del mundo y la existencia de los valores. Ello implica, por ende, que la ética no se puede expresar, que la ética es *transcendental*[47]. Con paradójica inconsecuencia, Wittgenstein mantiene en la oscura aserción siguiente (prop.6.422) la ética del deber y que las consecuencias éticas de los premios y castigos serían irrelevantes en esta ética pura. Su tendencia kantiana se trasluce, asimismo, en las aserciones sobre la voluntad como

[46] Prop.6.41: «El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede; *en* él no hay ningún valor, y, aunque lo hubiese, no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor, debe quedar fuera de lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales.

Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería, a su vez, casual. Debe quedar fuera del mundo».

[47] Prop.6.42: «Por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética, las cuales no pueden expresar nada más alto». Prop.6.421: «Es claro que la ética no se puede expresar. La ética es transcendental (ética y estética son lo mismo)».—Wittgenstein comete grave error en esta lacónica identificación de la ética y la estética, sobre la que nada más se dice. Antes había aludido a la cuestión de la identidad de lo bueno y lo bello como ejemplo de cuestiones que, sin ser falsas, carecen de sentido (prop.4.003).

sujeto de la ética: tampoco de ella se puede hablar, porque se trata de una voluntad noumenal o incógnita; de la voluntad como fenómeno sólo se interesa la ciencia psicológica. Esta voluntad noumenal en nada cambia el mundo de los hechos por ser buena o mala, pero sí «los límites del mundo» o del reino transcendente de la felicidad e infelicidad, es decir, en sus consecuencias de separación entre los felices e infelices[48]. Al menos por tal vía mística de lo incomprensible es claramente admitida la existencia de una voluntad, al modo como antes se proponía el yo como sujeto metafísico, y de una esfera de su actividad netamente ética, cercana a la concepción kantiana.

Wittgenstein incorpora a la misma fundamentación ética sus oscuras sentencias sobre la muerte e inmortalidad y el sentido de la vida. Su actitud es interrogativa y dubitativa respecto de la inmortalidad del alma humana. No resolvería ningún enigma esta supervivencia del alma, porque esa vida eterna le parece tan enigmática como la presente. Pero al menos deduce la misma conclusión: la solución del enigma de la vida «está fuera del espacio y del tiempo»[49]. No pertenece al campo de la ciencia ni a su descripción empírica, porque «Dios no se revela en el mundo» (6.432), es decir, «no se manifiesta» *(offenbart sich nicht)* por ese conocimiento empírico de las ciencias y de su lenguaje lógico. Por eso reafirma que, aun con la respuesta a todas las cuestiones científicas, «el problema de nuestra vida no habría sido penetrado»; y que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida no aciertan a explicar este sentido, porque no es problema para la ciencia ni ésta tiene respuesta[50]. De nuevo de modo paten-

[48] Prop.4.623: «De la voluntad como sujeto de la ética no se puede hablar. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología».

Prop.6.43: «Si la voluntad, buena o mala, cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos. No aquello que puede expresarse con el lenguaje... El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices».—Parece estar persiguiendo, en la misma línea de Kant, el principio supremo y puro de la ética, frente al intento de entender la moral en términos de utilidad, de premios o castigos, muy en consonancia con su rígido temperamento ético.

[49] Prop.6.4312: «La inmortalidad temporal del alma humana, esto es, su eterno sobrevivir aun después de la muerte, no sólo no está garantizada de ningún modo, sino que tal suposición no nos proporciona en principio lo que merced a ella se ha deseado siempre conseguir. ¿Se resuelve, quizá, un enigma por el hecho de que yo sobreviva eternamente? Y esta vida eterna, ¿no es tan enigmática como la presente? La solución del enigma de la vida en el espacio y tiempo está *fuera* del espacio y el tiempo. (No son problemas de la ciencia natural los que en ello se resuelven.)»

[50] Prop.6.52: «Nosotros sentimos que, incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no hubiera sido de ningún modo penetrado». Prop.6.521: «La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema. (¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver

te acepta la existencia de este reino de lo transcendente, inaccesible a la ciencia, pero que es adivinado por la vía mística como el más allá de los límites del lenguaje lógico.

En los otros escritos de la época, Wittgenstein mantiene la misma concepción y no es mucho más lo que añade. En su carta a Ficker declara que el intento principal del *Tractatus* era «delimitar rigurosamente el campo de la ética» desde el interior del lenguaje lógico, expresando los límites del mismo. Y que ésta es la clave de comprensión de toda la obra, consistente en dos partes: la que estaba escrita, y una segunda parte, la más importante y no escrita, concerniente a esa ética transcendental y no expresable, que sólo es insinuada desde la ciencia empírica[51]. En la *Conferencia sobre ética* y en las *Notas sobre conversaciones* en torno a estos temas ético-religiosos, la actitud de Wittgenstein es más positiva, pero sin traspasar los límites empiristas. Habla del «valor absoluto», del «bien absoluto», a los cuales se llega por una experiencia particular; «una experiencia *por excelencia*, dada «en el maravillarse de la existencia del mundo» y sus bellezas, de la que se siente «absolutamente seguro» Las actitudes y comportamientos religiosos de adoración, oración a Dios y reconocimiento de su poder y de nuestras culpas parecen tener «un valor intrínseco, absoluto», y hasta «un valor sobrenatural». Son expresiones a modo de «semejanzas o analogías» con las que no intentamos un «no sentido». Tales aserciones «no encuentran un análisis lógico correcto». Son intentos de «andar más allá del mundo, es decir, más allá del lenguaje significante». Wittgenstein se debate así entre su tendencia incoercible a dar valor y realidad a los hechos morales y religiosos y los límites cerrados de su empirismo fáctico y lógico-lingüístico, como lo prueban bien elocuentemente las últimas palabras de su conferencia[52].

claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?)».

[51] Carta a Ficker (1919, anunciando el envío del *Tractatus*, en P. ENGELMANN, *Cartas a L. von Ficker*, trad. ital. (Roma 1974) p.72-73.

[52] *Conferencia sobre ética*, publicada, junto con las *Notes*, en «Philosophical Review» (1965) n.1 p.11-12. Cf. trad. ital., *Lezioni e conversazioni sull' etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa* (Milán 1967) p.11-19. Ibid., p.19: «Mi tendencia y, según creo, la tendencia de todo hombre que intenta escribir o hablar de ética o religión, es traspasar los límites del lenguaje. Pero esta inclinación a romper las rejas de nuestra jaula no tiene posibilidad alguna de ser colmada. La ética, en tanto que emana del deseo de decir algo sobre el significado último de la vida, el fin absoluto, el valor absoluto, no puede ser una ciencia. Pero es un documento de unas tendencias de la vida humana que no puedo menos de respetar profundamente y que jamás ridiculizaré». Cf. K. T. FANN, *El concepto de filosofía en Wittgenstein* (Madrid 1975) c.3 4; D. ANTISERI, *Filosofia analitica, L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy* (Roma 1975) p.22ss 193ss.

Conclusión.—Las dos últimas aserciones del *Tractatus* han parecido aún más enigmáticas. Wittgenstein, que en el Prefacio decía: «*La verdad* de los pensamientos que aquí se adelantan me parece intocable y definitiva», ahora concluye que las proposiciones de su libro carecen de sentido, y, por ello, de «lo que no se puede hablar, mejor es callarse»[53]. Lo que provocó la crítica irónica de Russell y de otros posteriores sobre tal contradicción. Afirma que no podemos decir nada sobre proposiciones filosóficas, y él escribe todo un libro de filosofía[54].

La contradicción es, sin embargo, aparente y un intento de aclarar más el sentido de la obra. Lo que puede *decirse* —las proposiciones de la ciencia natural—, puede decirse con toda claridad; lo que no puede decirse, lo místico, tan sólo puede mostrarse. El intento de *decir* lo que no puede decirse, sino tan sólo mostrarse, acaba en carencia de significado, y por ello debemos *permanecer en silencio*. Wittgenstein consideró que la distinción entre lo que puede decirse y lo que sólo puede *mostrarse* era lo primordial del *Tractatus*, y entrevió con razón que su consejo: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse», condensaba el sentido entero del libro. «Silencio, en el contexto, no significa «completo silencio», sino la simple amonestación: No intentes *decir* lo que no puede *ser dicho,* ya que «lo que se puede *mostrar*, no puede decirse» (4.1212).

Pero este campo de lo inexpresable, de lo que no puede decirse, sino mostrarse, es muy vasto y además lo realmente importante: es el campo de la ética, de la religión y del arte. Y existen diversos modos de mostrar esto transcendente que está fuera del mundo fáctico: la música, el arte, la literatura, el cantar, representar, rezar, etc., son posibles modos de *mostrar*. Lo místico puede ser mostrado. Y por eso aconseja «ti-

[53] Prop.6.54: «Mis proposiciones son elucidaciones de la siguiente forma: todo aquel que entienda, acaba por reconocer que carecen de significado, una vez las ha usado —como si fueran peldaños—, para subir más arriba de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido).

Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo». Prop.7: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse».

[54] B. RUSSELL, *Introducción* p.27: «Lo que ocasiona la duda es el hecho de que, después de todo, Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir, sugiriendo así al lector escéptico la posible existencia de una salida bien a través de una jerarquía de lenguajes, o bien de cualquier otro modo». R. CARNAP, *Philosophy and Logical Syntax* (Londres 1955) p.37: «Me parece que Wittgenstein es inconsecuente en lo que hace. Nos dice que no podemos enunciar proposiciones filosóficas... y más tarde, en vez de guardar silencio, escribe todo un libro de filosofía».

rar la escalera», después de haber subido todos los peldaños de las proposiciones científico-empíricas, «para subir más arriba de ellas». El lector debe *transcender* estas proposiciones, y entonces «verá el mundo correctamente», es decir, se le harán patentes los límites entre lo que puede decirse y lo que no, con lo que llegará a descubrir y en cierto modo adivinar lo que «queda más allá» de esos límites y es lo más importante, esto es, el nivel de lo transcendente y de los valores absolutos.

Sobre ellos debe callar nuestra ciencia de proposiciones significativas. No cabe una teoría explicativa, pero Wittgenstein cree en ellos como la esfera superior de lo místico, como cree en el sentido último de la vida por una tendencia natural. Y la frase última: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse», no es el truismo o evidencia banal que pudiera pensarse, puesto que envuelve la afirmación implícita de que *hay* un reino sobre el que no se puede decir nada explicativo: es el reino kantiano de lo transcendental.

FILOSOFÍA DEL ÚLTIMO WITTGENSTEIN

Como ya se ha dicho, Wittgenstein después de la publicación del *Tractatus*, abandonó la filosofía, para convertirse en maestro de escuela primaria en un pueblo austríaco. Según la pretensión manifestada en el Prefacio del mismo, creía que los problemas filosóficos fundamentales estaban ya resueltos. Sólo después de más de quince años de ausencia, a comienzos de 1929, volvió a Cambridge, ante la insistencia de sus amigos y discípulos, para reanudar sus lecturas y conferencias, pues mientras tanto el *Tractatus* se había divulgado en ediciones inglesas y alemanas, y su prestigio se había afianzado en el ámbito de la nueva filosofía.

Desde el inicio de estos cursos en Cambridge empieza a revisar el escrito anterior, y somete a nuevo examen los problemas del *Tractatus*, sobre todo el fundamental de la relación del lenguaje con la lógica y la realidad. Su actitud crítica respecto del pensamiento anterior y la eclosión de una nueva forma de filosofar se manifiesta desde el comienzo de las abundantes notas que dejó escritas a lo largo de este período. Constituyen la preparación de lo que se ha llamado la filosofía del último Wittgenstein.

De las primeras lecturas de los cursos 1929 y gran parte de 1930 dejó escrito un extenso volumen mecanografiado de notas, que más tarde se publicó con el título *Observaciones filosóficas* (*Philosophische Bemerkungen*, Francfort 1964, en alemán; Oxford 1964, en inglés). En él, junto con 250 páginas dedicadas a las cuestiones matemáticas, se aprecia ya un neto rechazo de la teoría del lenguaje formulada en el *Tractatus* y otros temas importantes que implican la liberación de los esquemas primeros. De las lecciones tenidas durante tres años, a las cuales asistía Moore, éste redactó unas notas de recensión, más tarde publicadas con el título *Wittgenstein's Lectures in 1930-33*[55]. En él se abordan las cuestiones generales del lenguaje, de la filosofía, de la lógica y de la matemática con el análisis de diversos problemas filosóficos; pero estudiados desde la perspectiva del *nuevo método* que ha dado nuestro pensador a su segunda enseñanza de Cambridge; un método que se ha llamado *socrático*, en que todo se somete a discusión y donde han caído el apriorismo dogmático y la sistematicidad del *Tractatus*. Aparecen las nuevas ideas del *uso* como determinante del significado de las proposiciones, y en la noción del significado se desvanece la teoría de las proposiciones elementales como figuras de la realidad, y con ello los fundamentos del sistema anterior.

Más conocidas, como preparación inmediata, son las series de apuntes que en los años siguientes dictó Wittgenstein a sus alumnos, que por el color de su encuadernación fueron llamados *Cuaderno azul* (*Blue Book*) y *Cuaderno marrón* (*Brown Book*).Los apuntes de las lecciones de 1933-1934 constituyen el *Cuaderno azul*, y los del año 1934-1935, el *Cuaderno marrón*, ambos dictados en inglés (a diferencia de los demás trabajos, redactados en alemán) «para que los alumnos tuviesen algo que llevar consigo a casa en sus manos, si no en sus cerebros», declaraba en carta a Russell. Los dos cuadernos circularon extensamente en copias mecanografiadas, que adquirieron gran interés y durante años fueron la base para el conocimiento de esta filosofía del segundo Wittgenstein. Y marcan ya una total transición al modo de filosofar nuevo, que culmina en la obra principal y contienen casi todas las ideas de ésta. El *Cuaderno azul* es más claro, accesible y como introductorio. El *Cuaderno marrón* sigue ya de cerca el tecnicismo y la línea de reflexión de esa obra principal. Por algún tiempo, lo consideró su autor como un borrador de algo que podría publicarse. Se dedicó a revisarlo, pero lo abandonó en 1936, cuando comenzó a redactar su nueva obra, la única de la que manifestó el deseo de su publicación después de su muerte.

Esta obra son las *Investigaciones filosóficas* (*Philosophische Untersuchungen, Philosophical Investigations*), con que termina el desarrollo de la segunda filosofía de Wittgenstein. En el *Prefacio*, fechado en 1945

[55] Publicado primero en «Mind» 63 (1954) y 64 (1955) y reeditadas en E. G. MOORE, *Philosophical Papers* (Londres-Nueva York 1959) p.252ss. A la misma época corresponde otra voluminosa colección de notas, publicada más tarde con el título de *Zettel* (Oxford 1967).

con vistas a su deseo de publicación, explica su autor que el libro contiene el conjunto de pensamientos e investigaciones que le han ocupado «durante los dieciséis últimos años». Y conciernen a múltiples temas: «los conceptos de la significación, de la comprensión, de la proposición, de la lógica; los fundamentos de las matemáticas, los estados de conciencia y otras cosas de este género». Que van escritos en forma de «observaciones», a veces bajo forma de largos encadenamientos de reflexiones sobre el mismo objeto, a veces en breves párrafos, siguiendo sólo el hilo de la reflexión del momento. Había renunciado al proyecto de publicarlo en vida; pero sus resultados ya se habían divulgado en discusiones y manuscritos, y circulaban más o menos mutilados, dando lugar a falsas interpretaciones. Esto le había irritado y movido a preparar la obra, que sus discípulos la editaron póstuma, en 1953.

El carácter de la obra ya se trasluce, en parte, por esta declaración. Las *Investigaciones* en nada se parecen a un libro común de filosofía, en que se elaboran de una manera ordenada los diferentes temas. Constituyen un cúmulo de reflexiones enteramente asistemático, en que los pensamientos se suceden en perfecto desorden, a modo de aforismos o discusiones que surgen por inspiración repentina. En los cerca de 700 párrafos numerados de la primera parte (más los 14 apartados de la segunda) se vuelve reiteradamente sobre un grupo reducido de cuestiones, que se repiten en innumerables esbozos, delatando «la poca habilidad de un mediocre dibujante», y así «no constituye el libro, en realidad, (nada) más que un álbum» (Prefacio).

El estilo de pensamiento y redacción no es menos sorprendente. Se trata de algo enteramente opuesto al método *a priori* y categórico de los enunciados del *Tractatus*. Wittgenstein procede ahora a través de dudas, discusiones e interrogantes, en un continuo diálogo consigo mismo, y, sobre todo, con interminables ejemplos tomados de los juegos, de la mecánica, de la vida cotidiana, con los que intenta resaltar la diversidad funcional y relativismo de significados en el uso de nuestro lenguaje. De las cerca de 800 preguntas e interrogaciones que se han contado en la obra, sólo a 110 se da respuesta (de las que 70 considera erróneas); las demás flotan en el aire o se silencia esta respuesta.

Wittgenstein añade en el *Prefacio* que su nueva obra debería leerse a continuación y formando conjunto con el *Tractatus*, porque «sus nuevos pensamientos no se encontrarían situados en su verdadera luz, sino destacados sobre el fondo de su antigua manera de pensar y *por el contraste* que de ahí resultará». Con ello ya señala el cambio o ruptura en su pensamiento respecto de la filosofía del *Tractatus*, en la que ha venido a «reconocer graves errores». Su nuevo pensamiento implica, pues, una crítica y un rechazo del sistema anterior, sobre el mismo fondo de una común temática. Es, en efecto, notorio que el proceso reflexivo de las *Investigaciones* va atacando —casi siempre de una manera velada— y desmontando pieza por

pieza todos los supuestos de la construcción lógico-lingüística del *Tractatus*. Por ello supone un giro revolucionario en la concepción y métodos de la filosofía analítica, desde luego más radicalizada en su empirismo disgregador que la primera, como se irá diciendo.

La originalidad de la nueva concepción no excluye, sin embargo, los estímulos y sugestiones que ha recibido Wittgenstein para su cambio ideológico. Como declara en dicho prefacio, al reconocimiento de sus pasados errores contribuyeron eficazmente dos colegas amigos. Ante todo, FRANCK RAMSEY, que criticaba sus ideas, «con quien he podido discutir en innumerables coloquios durante los dos últimos años de su vida». A la crítica de Ramsey —el amigo y lógico, que justamente moría en 1930, a los veintisiete años— parece que se debe la tendencia *pragmática* de la nueva orientación. Ramsey derivaba su pragmatismo del fundador, C. S. Peirce. Escribía en su única obra, *Facts and Propositions* (1927): «Creo que la esencia del pragmatismo consiste en que el significado de una oración debe definirse por referencia a las acciones hacia las que su aserto conduciría, o más vagamente aún, por sus posibles causas y efectos»[56]. De ahí el nuevo método de Wittgenstein de explicar el significado de las proposiciones por los usos que reciben en el entorno y circunstancias prácticas.

El otro estímulo mayor que recibió Wittgenstein fue de P. SRAFFA, un economista italiano que enseñaba en Cambridge. Declara asimismo en el prefacio que es más aún deudor a la crítica siempre vigorosa que Sraffa «ejerció sin descanso durante bastantes años sobre mis pensamientos», y reconoce: «Debo a este estímulo las ideas más consecuentes y fecundas de este libro». Tales discusiones le hacían sentir como un árbol al que se habían cortado todas las ramas, afirmó un discípulo suyo. El tipo de crítica de Sraffa debió de tener decisiva influencia en el abandono de todo el aparato lógico *a priori* de su primer sistema. Con sus típicos gestos napolitanos preguntando sobre el simbolismo lógico de los mismos, le produjo el sentimiento de lo absurdo de su teoría de la figura, de que la proposición debe ser literalmente una «copia» de la realidad que describe.

Los años que Wittgenstein empleó enseñando a los niños en su escuela primaria pueden, asimismo, considerarse como factor decisivo para la conformación de su última filosofía. La experiencia de enseñar a los niños a leer, escribir, calcular y hasta de compilar un diccionario para ellos[57] deben haber contribuido a su visión pragmática del lenguaje. ¿Acaso la explicación del significado de la palabra a un niño no consiste precisamente en enseñarle el *uso* de la misma? De los efectos de su experiencia pedagógica hay pruebas claras no

[56] *Facts and Propositions* p.155. Véase sobre estas influencias N. MALCOLM, *L. Wittgenstein. A Memoir* (Londres 1958) p.69; ID (ed.), *Wittgenstein. The Man and his Philosophy. An Anthology* (Nueva York 1967, colaboración); K. T. FANN, *El concepto de filosofía en Wittgenstein* (Madrid 1975) p.65ss.

[57] L. WITTGENSTEIN, *Wörterbuch fur Volksschulen* (Viena 1926).

sólo en la colección de apuntes titulada *Zettel*, sino también en todo el estilo de las *Investigaciones*, con su continua práctica de preguntas en torno al uso y explicación de las palabras o frases.

El lenguaje y sus juegos.—No obstante la originalidad de la nueva doctrina, el tema básico es común con el del *Tractatus: el lenguaje*, sus modos de expresión del pensamiento y de significación de la realidad, y de ahí la filosofía como simple análisis esclarecedor del lenguaje y los límites de su conocimiento. De la proposición como forma lógica de la estructura del lenguaje y de la realidad y de toda la lógica anterior en su sentido de figura de los hechos, ya no se habla. El tema general es el mismo, pero ha cambiado sustancialmente el enfoque, el método y la solución que se da al análisis lingüístico.

Como punto de partida, la obra comienza reportando un texto (el único que se cita) de San Agustín en las *Confesiones* (l.1 c.8). El Santo narra que aprendió de niño el lenguaje de los mayores reteniendo los nombres y observando los objetos designados por los diversos términos que ellos iban pronunciando. A cada palabra oída se fijaba en los gestos del hablante cómo señalaba un objeto determinado. Así iba entendiendo las realidades de que aquéllos eran signos, y se servía de ellos para expresar sus deseos articulando las mismas palabras.

Wittgenstein advierte que el Hiponense creía con ello caracterizar «la esencia del lenguaje: los términos nombran objetos, y las proposiciones son los enlaces de tales denominaciones. Se encuentra aquí el origen de la idea de que cada palabra tiene una significación, coordenada a ella, y que sería el objeto a que dice referencia». Pensaba con ello en nombres sustantivos o propios de cosas y cualidades concretas. Pero en seguida surgen las objeciones. Así, en el ejemplo de encargar «cinco manzanas rojas». El tendero, de golpe, entendería los signos de manzanas y rojas. Mas «¿cuál es el significado del término *cinco*? No es cuestión de eso, sino de saber cómo se sirve uno del término *cinco*».

De ello infiere Wittgenstein que la descripción agustiniana responde a una concepción del lenguaje «absolutamente primitivo». Sería equivalente al que usara un albañil con su peón nombrando sólo los elementos de la construcción: piedra, ladrillos, vigas, etc., y que el peón sólo se limitara a traerlos. O como si alguien explicara: jugar consiste en desli-

zar objetos sobre una superficie conforme a unas reglas. A lo que responderíamos: «Usted piensa en el juego de damas; pero no son así todos los juegos». San Agustín describe «un sistema de comunicación, pero que no abarca todo lo que llamamos lenguaje». Se refiere solamente a «una de las formas primitivas del lenguaje», que no explica aún el fin y funcionamiento del mismo. Estas formas primitivas son de las que se sirve el niño para aprender a hablar. «Pero tal enseñanza del lenguaje no es una explicación, sino un entrenamiento»[58].

Wittgenstein prosigue diciendo que tal aprendizaje de la lengua, consistente en conocer palabras que *nombran* objetos, es muy limitado y no puede constituir la enseñanza del lenguaje completo. En el caso del albañil y el peón, por mucho que conocieran lo que las diversas palabras nombran, no por eso sabrían cómo *usarlas*. No habrían aprendido a dar o comprender órdenes, a formular ruegos o plantear preguntas, etc. Lo mismo el que supiera distinguir los nombres de todos los útiles de una caja de herramientas: martillo, sierra, clavos, o todas las palancas, frenos, mandos, etc., de una complicada máquina, no por eso habría aprendido su *utilización* (n.6, 11). Mucho menos conocería por ese lenguaje nominativo el significado de las palabras «aquí», «ahora», «encima», «abajo» y similares, las series de numerales, las diferencias de colores y de formas de los objetos (n.8, 9, 10). O que sepamos los nombres de las figuras de ajedrez y conozcamos las cartas de la baraja no quiere decir que sepamos jugar al ajedrez o al póquer. Conocer los nombres de un lenguaje no equivale a saber hablarlo.

De estas descripciones se desprende una consideración: «Podemos, igualmente, imaginar que todo el proceso del uso de las palabras se encuentra en uno de los juegos por medio de los cuales los niños aprenden su lengua materna. Yo llamaré a estos juegos *juegos de lenguaje*, y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como de un juego de lenguaje» (n.7). Wittgenstein ha equiparado, pues, el aprendizaje de una lengua a un juego. Y las diferentes formas o contextos en que se practica un sistema lingüístico según la actividad a que se apliquen y de la que dependen su distinto uso y significado, va a llamar «juegos de lenguaje» *(Sprachspielen, Language ga-*

[58] *Investigaciones filosóficas* n.5; cf. n.1 2 3 4. Nos servimos de la excelente traducción francesa de P. KLOSSOWSKI, *Investigations philosophiques* (París, Gallimard, 1961) p.111-365, que va precedida del texto del *Tractatus*. Pero las citas se hacen sólo por los números de los párrafos, que son los propios del original.

mes). Esta noción de juego lingüístico es una pieza clave en la nueva lucubración de Wittgenstein que recorre toda la obra. Como en los ejemplos de la caja de herramientas y de las piezas de un juego de damas, los juegos de lenguaje se forman con arreglo a los distintos usos operativos, porque «las funciones de las palabras son tan diversas como las funciones de estos objetos» (n.11). Los juegos lingüísticos son, en tal sentido, muy numerosos. Esta diversidad y multiplicidad de lenguas no es estable; pueden surgir nuevas formas, «y nuevos juegos de lenguaje nacen... y otros envejecen y caen en el olvido». Wittgenstein ofrece una lista de los diferentes propósitos que dan lugar a juegos de lenguaje[59].

Los juegos de lenguaje parecen surgir *por extensión* del lenguaje primitivo de la teoría agustiniana, es decir, del lenguaje *nominativo*, el de dar nombre a las cosas y aprender los nombres de éstas. Cabría pensar que este primer lenguaje constituiría la base lógica de los otros juegos lingüísticos. Pues bien, su respuesta es negativa: tales definiciones o explicaciones ostensivas no constituyen el comienzo lógicamente necesario de todo juego lingüístico. La razón fundamental es que dichas definiciones no explican nada, sino que presuponen ciertos conocimientos de los objetos.

En la teoría de la figura del *Tractatus*, el nombre, al mostrar un objeto, lo daba a conocer determinadamente como figura de él. Esto es justamente lo que combate ahora Wittgenstein. Aprender el lenguaje no puede consistir, por tanto, en nombrar objetos, pues ello se reduce tan sólo «a pegar una etiqueta a una cosa»[60]. Tanto más cuanto que en el acto

[59] *Investigaciones filosóficas* n.23: «Represéntaos la multiplicidad de los juegos de lenguaje por medio de los ejemplos siguientes:
Dar órdenes y obrar según ellas.
Describir un objeto según su aspecto y dimensiones.
Reconstruir un objeto según una descripción (dibujo).
Referir un acontecimiento.
Hacer conjeturas sobre un acontecimiento.
Formar una hipótesis y probarla.
Representar los resultados de un experimento por tablas y diagramas.
Inventar una historia y leerla.
Representar una obra teatral.
Tararear canciones.
Adivinar enigmas.
Resolver un problema de matemáticas prácticas.
Traducir de una lengua a otra.
Demandar algo, dar gracias, maldecir, saludar, rezar».

[60] Ibid., n.26: «Se piensa que el aprendizaje de una lengua consiste en el hecho de denominar objetos; y precisamente hombres, formas, colores, dolores, estados de humor, números, etc. Pero, como se ha dicho, denominar es análogo al hecho de pegar

nominativo no designamos siempre cosas, sino que lo empleamos para otras diferentes funciones [61].

Wittgenstein niega, pues, la prioridad del juego nominativo como base lógica de los otros juegos del lenguaje, contra la doctrina fundamental del *Tractatus*. El uso del lenguaje no puede identificarse con el uso de los nombres; al contrario, el «juego nominativo» viene a dar por supuestos otros juegos lingüísticos. La definición ostensiva supone ya la función que un término ha de desempeñar en el lenguaje [62]. Se aprende el significado de un término tomando nota de su uso en un juego lingüístico. Y, una vez conocido éste, se conoce su significado. Incluso Wittgenstein parece volver a la anterior posición de Russell de que el significado de un nombre propio —y de ahí, por tanto, de un sustantivo común— no se identifica con la persona o cosa singular que nombra [63].

El significado como uso.—En la teoría del lenguaje y sus juegos viene implicado el nuevo concepto del significado de las palabras, determinado por su uso en los distintos lenguajes. Casi no se separan ambos aspectos, sino que mutuamente se envuelven. Por ello, dicha lucubración sobre el significado es fundamental y está presente en toda la obra.

La teoría ya aparece desde los primeros trabajos preparatorios. El *Cuaderno azul* comienza con la pregunta: «¿Qué es el significado de una palabra?» Esta pregunta, como otras

una etiqueta a una cosa. Esto se puede decir que es una preparación al uso de una palabra». Cf. n.49.

[61] Ibid., n.27: «Nosotros denominamos las cosas, y desde entonces podemos hablar de ellas, referirnos a ellas hablando.—Como si en el acto nominativo viniera ya indicado lo que tenemos que seguir haciendo. Como si tan sólo hubiera una sola cosa que fuera 'hablar de las cosas'. Lo cierto es, por el contrario, que con nuestros enunciados hacemos las cosas más diversas. Pensemos, sin ir más lejos, en exclamaciones que cumplen funciones tan diferentes: 'Agua' 'Fuera' 'Ay' 'Auxilio' 'Estupendo' 'No'.

¿Aún persistiríais en dar a estas palabras el calificativo de nombres de objetos?»

[62] Ibid., n.30: «Cabría, pues, decir que la definición ostensiva explica el uso —o significado— de un término cuando está muy clara la función que dicho término ha de desempeñar en el lenguaje. Así, pues, si sé que alguien quiere explicarme un adjetivo que dé nombre a un color, la explicación ostensiva 'Eso se llama sepia' me ayudará, sin duda, a comprender el término.

Para poder preguntar por el nombre de algo es mucho lo que hay que saber (o lo que hay que estar ya en condiciones de hacer)».

[63] Ibid., n.40: «Discutamos, ante todo, *este* punto de la argumentación: que de no corresponder una palabra a algo, ésta carece de significado. Importa subrayar que el uso del término 'significado' para designar la cosa que corresponde a la palabra en cuestión es un uso ilícito (es decir, contrario a la lógica del lenguaje). En efecto, al usarlo así, se confunde el significado (en este caso, la referencia) de un nombre con el portador del nombre. Así, tenemos que, cuando muere el señor X, se dice que muere el portador del nombre X, no su significado».

análogas: «¿Qué es el tiempo?», «¿Qué es la longitud?», etc., «producen en nosotros un espasmo mental. Sentimos que no podemos señalar a nada para contestarlas, y, sin embargo, tenemos que señalar algo. (Nos hallamos frente a una de las grandes fuentes de confusión filosófica: un sustantivo nos hace buscar una cosa que le corresponda.)» Es decir, la frase «el significado de una palabra» ejerce un cierto encanto por la suposición de que debe existir una cosa (objeto o cualidad) correspondiente a cada nombre y adjetivo. Para romper este encanto, Wittgenstein propone que, en vez de preguntar: «¿Qué es el significado?», debemos preguntar: «¿Qué es una explicación de significado?»[64]

Así, prosigue atacando la teoría de la figura, como si a cada palabra (o proposición) correspondiese una cosa que la mostrara o reflejara. Por eso concluye que en el lenguaje vivo de los signos no sucede eso: «Si tuviésemos que designar algo que sea la vida del signo, tendríamos que decir que era su *uso*». No busquemos «el uso del signo como si fuese un objeto que *coexistiese* con el signo... El signo (la proposición) obtiene su significado del sistema de signos, del lenguaje a que pertenece: comprender una frase significa comprender un lenguaje»[65].

Frente a la teoría del *Tractatus*, repetirá Wittgenstein que el significado de una proposición es su «uso» *(Gebrauch)*, «empleo» *(Verwendung)* o «aplicación» *(Anwendung)*. Al mantener que (en muchos casos) el significado de una expresión es su uso, no quiere dar a entender que ambas palabras son sinónimos generales, pues admite diversos aspectos de «significación». Por «uso» de una expresión entiende las circunstancias especiales, el *entorno* en que es dicha o escrita. Las proposiciones tienen sentido solamente en esas circunstancias concretas; en otras no las entendemos, no sabemos qué hacer de ellas. El uso de una expresión se obtiene en el «juego del lenguaje» en que dicha expresión desempeña una función, y en el que recibe su significado propio cada palabra o proposición.

En sustancia, Wittgenstein declara que el significado de una palabra o enunciado consiste en su uso y depende de la clase de uso que va a recibir la palabra en las circunstancias especiales de cada lenguaje. «Para una amplia clase de casos

[64] *Cuaderno azul*, trad. de F. García Guillén, *Los Cuadernos azul y marrón* (Madrid, Tecnos, 1968) p.27.

[65] Ibid., p.31.

—si no para todos— en que se emplea el término significado, puede ser explicado este término de la manera siguiente: *El significado de una palabra es su uso en el lenguaje»* (n.43). Se cuenta que Wittgenstein en una conferencia hizo esta recomendación: «No pregunte por el significado, pregunte por el uso». Y esta noción práctica del significado como uso recorre de manera expresa o implícita toda la lucubración de las *Investigaciones*[66].

Para Wittgenstein no tiene, pues, sentido la pregunta por una teoría general del significado de las palabras en la lógica de las proposiciones. Según los ejemplos alegados, las palabras y las oraciones pueden ser entendidas como herramientas o instrumentos. Una palabra se caracteriza por su uso, al igual que un instrumento por su función. «Considera a la oración como un instrumento, y a su sentido como el empleo o el uso *(Verwendung)* de éste» (n.421), idea que se repite a menudo[67]. Esta analogía implica que las palabras se usan para distintas funciones, sin que haya una función común a todas.

La comparación se aplica no sólo al significado de las palabras, sino también de los distintos sistemas de palabras o «juegos de lenguaje». El lenguaje no es un instrumento que sirve para un objetivo uniforme. Es una «colección» de herramientas que se aplican a una gran variedad de propósitos. Al final de la lista de «juegos de lenguaje» antes aducida, Wittgenstein añadía esta observación: «Es interesante comparar la multiplicidad de instrumentos del lenguaje y sus formas de uso, la multiplicidad de especies de palabras y proposiciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje (incluido el autor del *Tractatus logico-philosophicus)»* (n.24).

Esta crítica velada a los lógicos y a su posición anterior del lenguaje proposicional encerrado en una forma lógica, rígida y *a priori* señala el contraste con la nueva doctrina. El lenguaje recibe una concepción *instrumentalista* y *pragmática*. «El lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos» (n.569). «Es como una máquina en funcionamiento que realiza su trabajo, es decir, las actividades cotidianas de la vida»[68].

[66] Así en los números 10 41 42 49 117 138 220 264 421 489 556 560, etc.

[67] Véase en n.11 14 23 41 42 489 569 y de modo implícito en los diversos ejemplos.

[68] K. T. FANN, *El concepto de filosofía en Wittgenstein* c.7, trad. cit., p.92.

Los juegos del lenguaje y sus reglas.—Volvamos de nuevo a la teoría de los «juegos del lenguaje» para indicar algo más de su alcance y funcionamiento. Esta noción del *Sprachspiel*, o juego lingüístico, es inseparable y en cierto modo uno con el anterior de significado como uso, ya que no teniendo las palabras o expresiones, como las herramientas, un solo *uso* que fuera esencial a ellas, el significado les viene de los sistemas concretos o juegos de lenguaje en que se emplean.

Los juegos de lenguaje comienzan con las formas primitivas por las que el niño comienza a hablar. Pero este primer lenguaje nominativo, de aprender nombres asociados a objetos, es, más bien, un adiestramiento en la lengua materna que un verdadero lenguaje explicativo, como se ha dicho. Era sólo el origen de la expresión, porque el niño empieza su aprendizaje como un juego. Llamaba propio juego de lenguaje a «los procesos de uso de las palabras» (n.7) o al conjunto de lengua y de actividades con las que aquélla va entretejida. En concreto serán juegos de lenguaje: *a)* el lenguaje ordinario cotidiano con todo el conjunto de actividades que a él van ligadas; *b)* determinados sistemas parciales del lenguaje usados en una ciencia, profesión o actividad particular, como unidades funcionales; *c)* en el límite, también una sola palabra, una sola proposición, pueden funcionar como juego de lenguaje, según nuestro autor, cuando son excogitados y retenidos como útiles para iluminar las relaciones de nuestro lenguaje, como modelo de varias piezas de máquina (n.556).

Es por lo que ha declarado que «son innumerables» los juegos de lenguaje según las variadísimas suertes de utilización de los «signos comunes» de nuestro hablar (palabras y proposiciones) para los distintos fines de la vida. Y ha enumerado la larga serie de ejemplos de estos juegos, que antes se han citado (n.23), correspondientes a los mil modos de expresión del pensamiento y la conducta; más otras dos formas, al final, referidas al lenguaje en ejercicios gimnásticos y en la predicción de reacciones químicas (n.630). La relatividad de esta noción es, pues, total. Por eso subraya que tales tipos de lenguaje no son estables, sino variables, y que pueden nacer nuevos y morir otros. Es que, concluye, los juegos de lenguaje constituyen distintas *formas de vida*, variando al compás de éstas[69].

De ese lenguaje así seccionado en incontable número de unidades funcionales (usos o juegos del mismo), cabe preguntar si es posible formular una definición, al menos aproximativa, que contenga

[69] *Investigaciones filosóficas* n.23 (p.1ª): «Mas ¿cuántas clases de frases existen? ¿La afirmación, la negación y el mandato tal vez? Hay innumerables clases; innumerables y diversas suertes de todo lo que llamamos 'signos', 'palabras', 'frases'. Y esta diversidad y multiplicidad no es nada estable, ni dada una vez por todas; nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje nacen, mientras que otros mueren y caen en el olvido. (Encontraríamos una *imagen aproximativa* de esto en los cambios de las matemáticas). El término 'juego de lenguaje' debe hacer notar aquí que el hablar un lenguaje forma parte de una forma de vida». Ibid., n.19: «Representar un lenguaje significa representarse una forma de vida».

lo esencial a todo juego de lenguaje. Wittgenstein presenta el problema como una objeción[70]. La respuesta, obviamente negativa, es justificada aduciendo los ejemplos de innumerables juegos de cartas y de competiciones deportivas. En todos ellos no se encuentra nada común; mirando bien, solamente se descubren analogías, semejanzas, afinidades, que se entrelazan y entrecruzan entre sí. Lo mismo aparece con la noción de «número» aplicado a sus diferentes clases: números enteros, números reales, racionales, imaginarios, etc.[71]

Es lo que también acaece con los «juegos del lenguaje» y sus distintas formas análogas. Como en los dos ejemplos anteriores, «yo no puedo caracterizar estas analogías de manera mejor que por el término *semejanzas de familia*, porque es de esta suerte como se interfieren y se entrecruzan unas con otras las diversas semejanzas que existen entre los varios miembros de una familia: el perfil y líneas del rostro, el color de los ojos, el modo de caminar, temperamento, etcétera» (n.67). Para Wittgenstein, por tanto, no existe ahora una *forma general de la proposición*, una esencia común a todo el lenguaje, dado *a priori* en su forma lógica, como se daba en el *Tractatus*.

Ambos conceptos de los juegos de lenguaje: como formas de vida y de miembros autónomos con «aires de familia», son del todo opuestos a la teoría del lenguaje del *Tractatus*, donde era visto el lenguaje como un espejo del mundo, tan claro que de la naturaleza de los componentes básicos del mismo se podían inferir los constituyentes fundamentales de la realidad. Desaparece «el prejuicio de la pureza del cristal», del lenguaje puro y abstracto, perfectamente ordenado bajo el rigor de una forma lógica *a priori*, de que hablaba el *Tractatus* (n.97, 108). El lenguaje ahora es un fenómeno histórico que debe situarse en los contextos psicológicos, sociales y culturales de cada época; y, sobre todo, no es algo fijo y concluso, sino flexible y cuyo significado se adapta y manipula con arreglo a los distintos *usos*. «Cómo funciona una palabra no podemos adivinarlo; es preciso *mirar* su uso, y de ahí aprenderlo» (n.340). El lenguaje «está en orden como es» (n.98), no es preciso formalizarlo. Es tanto más rico y complejo cuanto más rica y compleja es nuestra vida. El *homo sapiens* es el *homo loquens*.

[70] Ibid., n.65: «Se podría entonces objetar: ¡Tú te haces la tarea fácil.! Tú hablas de toda clase de juegos de lenguaje posibles, pero en ningún momento has dicho lo que constituye lo esencial del juego de lenguaje y, por tanto, de la lengua misma. Así tenemos lo común a todos los fenómenos por lo que ellos se llaman juegos de lenguaje o parte de la lengua misma. De este modo, tú te dispensas de aquella parte de la investigación que en otro tiempo te dio tantos quebraderos de cabeza; la relativa a la *forma general* de las proposiciones y del lenguaje».

[71] Ibid., n.66: «¿Que tienen de común todos estos juegos (de damas, de ajedrez, de cartas, balón, competiciones deportivas)? No digas: '*Debe* haber algo de común, o de lo contrario no serían llamadas 'juegos', sino mira, más bien, si tienen algo de común. Si tú *miras* bien, verás que no hay nada común a *todos*, sino semejanzas, relaciones, y además toda una serie de afinidades... El resultado del examen es el siguiente: vemos una complicada trama de semejanzas superponiendose y entrecruzándose; a veces son semejanzas de conjunto; otras, de detalle». Ibid., n.67: «No puedo caracterizar estas analogías de manera mejor que el término *semejanzas de familia*».

Las reglas del juego son llamadas las distintas regulaciones que determinan el significado de las palabras y oraciones con arreglo a sus varios usos. Los juegos del lenguaje son comparados de nuevo al juego de ajedrez. Para comprender lo que es una pieza de ajedrez se debe comprender el juego en su conjunto, las reglas que lo definen y el papel de la pieza en el juego. De igual suerte, el significado de una palabra es su lugar en un juego de lenguaje. Tal significado viene, pues, determinado y fijado por las reglas a las cuales debe obedecer. Usar una oración es por ello análogo a hacer una jugada de ajedrez siguiendo las reglas. Decir que una palabra tiene varios modos de uso, equivale a decir que tiene varias reglas en su uso[72].

Wittgenstein se cuestiona en oscura reflexión sobre ese concepto de «seguir u obedecer una regla» (*einer Regel folgen*). Podemos imaginarnos situaciones en que una regla es seguida por alguien una vez y luego es abandonada. Si tal caso ocurriera, sería sólo porque ya existían reglas y la practica de seguirlas. Seguir una regla, dar una comunicación o una orden, implica *costumbres, usos, instituciones*[73]. Las reglas suponen un uso común, implantado por una convención general, y, por tanto, una sociedad. Si se quita el trasfondo de la costumbre, las reglas embebidas en esta costumbre también desaparecerían. Wittgenstein ilustra esto, asimismo, con los ejemplos del poste indicador o de la flecha que marcan la dirección en las rutas. Son signos muertos, cuya interpretación racional es dada sólo por el uso regular. «Una persona se rige por un poste indicador sólo en la medida en que existe un uso regular de los postes indicadores, una costumbre» (n.198). Y si la flecha señala algo, es «por la aplicación que un ser viviente hace de ella» (n.454). Si no hubiera ningún uso regular de tales señales, ninguna convención sobre cómo interpretarlas, y cada individuo lo interpretara a su manera, no funcionarían como tales guías.

La consecuencia inmediata es que no puede haber, lógicamente, «reglas privadas». Las reglas son «públicas», y, consecuentemente, debe ser posible para más de una persona aprender a seguir la regla[74]. Es lo que más tarde aplicará con el rechazo del lenguaje privado.

[72] Ibid., n.33. Cf. n.108: «Nosotros hablamos de fenómenos espaciales y temporales del lenguaje, no de un fantasma fuera del espacio y del tiempo. Pero hablamos de palabras como de piezas de un juego de ajedrez, indicando las *reglas de juego*, no describiendo sus propiedades físicas. La cuestión '¿Qué es en realidad una palabra?' es análoga a '¿Qué es una pieza de juego de ajedrez?'»

[73] Ibid., n.199: «No es posible que en una sola ocasión un hombre haya seguido una regla. No es posible que en una sola ocasión se hubiese dado una orden, hecho una comunicación o comprendido, y así otras cosas. Seguir una regla, hacer una comunicación, dar una orden, jugar una partida de ajedrez, son *costumbres* (usos, instituciones). Comprender una frase quiere decir comprender un lenguaje. Comprender un lenguaje quiere decir dominar una técnica». Cf. n.200-208.

[74] Ibid., n.202: «Es por lo que «seguir una regla» constituye una práctica. Y creer que se sigue una regla no es seguir una regla. He ahí por qué no es apenas posible seguir una regla 'en particular', pues entonces creer que se sigue una regla sería lo mismo que seguirla». Cf. n.237.

Las reglas del lenguaje y sus juegos están dadas en la *gramática*. Se pueden ver funcionar en nuestro lenguaje toda una serie de *reglas mínimales*, designando aquellas que normalmente llamamos *reglas gramaticales*, como conjugar mal un verbo o declinar mal un sustantivo. Pero éstas podrán interesar sólo al lingüista. Wittgenstein distingue, en cambio, la que llama *gramática de lo profundo* de dicha «gramática de superficie», propia de los lingüistas y gramáticos. Tal «gramática de profundidad» es de los significados, la que describe todas aquellas reglas que se refieren al uso de los signos, a los modos de uso semánticos[75]. Es «la gramática que dice qué género de objeto es una cosa (y la teología deviene una gramática)» (n.373), la que «no hace sino describir el uso de los signos, sin explicarlos en nada» (n.496). El significado de este término es oscilante, y habla hasta de la «gramática de una palabra» o la «gramática de una proposición».

El estudio de tal gramática clarifica, pues, las reglas que determinan el uso correcto de las palabras y los enunciados, el significado de los mismos. Tal uso nace de la vida, de las necesidades humanas, y se modifica en el curso del tiempo. Los juegos lingüísticos son considerados por ello como unidades funcionales que nacen de determinadas exigencias y reciben la plena suficiencia de sus reglas, sin necesidad de apelar a una regla superior que regule el uso de las mismas. El uso vive de la propia actividad, sin otra instancia superior.

Rechazo del atomismo lógico.—La nueva filosofía del lenguaje supone el rechazo global de las anteriores doctrinas del *Tractatus*. Esto es admitido por todos los comentaristas. Algunos incluso exponen cada una de las tesis de las *Investigaciones* en directa contraposición con las ideas precedentes, mostrando que todos sus resultados implican una crítica de las doctrinas de aquella obra.

La base fundamental de aquella doctrina residía en el «atomismo lógico». Dada la tesis del carácter figurativo del lenguaje en virtud de su forma lógica, las proposiciones figuran o representan los hechos independientes. El atomismo consistía en decir que tal disgregación lógica del mundo conduce a hechos simples, reducibles, a su vez, a objetos atómicos no reducibles ulteriormente. «Tales elementos originales eran —advierte aquí— los individuales de Russell y también mis propios objetos (del *Tractatus logico-philosophicus*)» (n.46). Pues bien, según notas de Moore, Wittgenstein abandonó

[75] Ibid., n.664: «Se podría distinguir, en el uso de una palabra, una 'gramática de superficie' y una 'gramática de profundidad', que se refiere al modo de su empleo en la estructura proposicional, la parte de su uso perceptible al oído. Y ahora comparad la gramática de profundidad, por ejemplo, del término 'entender' (querer decir) con lo que la gramática de superficie de este término nos permitiera conjeturar. Nada extraño que se juzgue difícil de reconocer». Cf. E. K. SPECHT, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen in Spätwerk L. Wittgenstein* (Colonia 1963) p.125ss; D. ANTISERI, *Dopo Wittgenstein dove va la filosofia analitica* (Roma 1967) p.238ss; D. POLE, *The Later Philosophy of Wittgenstein* (Londres 1958) p.52ss.

desde las primeras clases su opinión sobre las proposiciones elementales y su conexión con las funciones veritativas, fundado en que no se había encontrado ningún ejemplo de proposición elemental; lo que implicaba lo absurdo de aquel análisis último por el que todas las proposiciones se descompusieran en proposiciones elementales.

Por otra parte, nada se encuentra en las *Investigaciones* referente a los hechos atómicos como últimos elementos de la realidad. Se apoyaba en la idea de que los últimos elementos del lenguaje son nombres que designan objetos simples. Pero ya le hemos visto antes combatir largamente la teoría «nominativa» del lenguaje. Se trataba sólo de un lenguaje primitivo infantil en ese aprendizaje de nombres designando objetos. En el lenguaje real, las palabras sólo adquieren significado por el *uso* que obtienen en los distintos juegos del lenguaje. La teoría de los juegos lingüísticos implica la negación pura y simple de aquella concepción del lenguaje como imagen o figura, cuya forma lógica debía reflejar la estructura de los hechos. Aquí se abandona toda esa figuración lógica y *a priori;* las palabras son simples instrumentos, a modo de herramientas, cuyo significado sólo depende de su uso concreto en los diversos juegos de lenguaje [76].

Wittgenstein rechaza claramente el valor significativo de hablar sobre objetos absolutamente simples, la existencia de proposiciones elementales y la misma noción del análisis lógico último (n.47). Las ideas de «simple» y «complejo» no expresan cualidades absolutas inherentes a la cosa misma. Usamos de esos términos en un gran número de acepciones en relación con diferentes contextos; sólo tienen valor relativo en el engarce de un juego de lenguaje concreto.

En el *Tractatus* se concebía la existencia de los objetos simples como consecuencia del postulado de que toda proposición ha de tener un sentido *definido* y *determinado,* como figura de un hecho concreto. Ahora se considera este postulado como otra ilusión filosófica. De nuevo una serie de ejemplos para mostrar que las nociones de precisión y exactitud son *relativas* a un propósito particular. Hallamos que los hechos del lenguaje no se conforman a nuestros requisitos *a priori.* «Cuanto más estrechamente examinamos el lenguaje real, más agudo se hace el conflicto entre él y nuestros requisitos» [77]. En el lenguaje real, muchas proposiciones son vagas e indefinidas, pero sirven perfectamente para nuestros propósitos. Aplicamos los

[76] De nuevo la crítica de la teoría denominativa en n.46 48, concluyéndose en n.49: «El hecho de denominar no constituye aún un movimiento en el juego del lenguaje... Se puede decir: '*Nada* se hace aún por haber denominado una cosa. Esta no tiene aún nombre si no es en el juego'. Era también lo que entendía Frege cuando decía que una palabra no tiene significado más que en el encadenamiento de la proposición». El rechazo de los nombres como significando entidades simples se extiende en los párrafos siguientes (n.50-64).

[77] Ibid., n.107. El texto sigue: «La pureza de cristal de la lógica no era para mí el *resultado* de una investigación, sino una exigencia. El conflicto deviene intolerable; la exigencia corre el riesgo al presente de vaciarse de su contenido. Estamos marchando sobre el cielo deslizante en que falta la fricción, en donde, por tanto, las condiciones son ideales en cierto sentido, pero en revancha, y a causa de esto no podemos marchar».

conceptos de *exactitud* y *precisión* según las diversas circunstancias y situaciones. Lo que es impreciso para una receta médica, para la llegada del tren, para cronometrar una competición deportiva, puede ser suficientemente preciso para una receta de cocina, para llegar a un banquete o fiesta de sociedad. Se abandona así «el *ideal* de exactitud», el mito de la absoluta precisión que era requerido en el atomismo lógico[78].

La defensa del lenguaje ordinario o real es la consecuencia que se desprende de esta nueva concepción de los juegos del lenguaje, del significado cambiante de los términos derivado de su uso, frente a la antigua doctrina de un lenguaje ideal, lógicamente perfecto. Wittgenstein critica ahora y hasta ridiculiza esa postura anterior. Era una ilusión nacida de aquella lógica de la proposición como «algo único y extraordinario», que se quería «purificar y sublimar» para que reflejara fielmente el pensamiento y los hechos (n.93-95). «El pensamiento, el lenguaje, se nos aparecían como la correlación única del mundo, como su imagen. Los conceptos «proposición», «lenguaje», «pensamiento», «mundo», se encontraban alineados unos detrás de otros, como siendo equivalentes. (Pero ¿a qué fin entonces se ha de usar de estas palabras?. Falta el juego del lenguaje en en el cual serían utilizables.)» (n.96). Toda esa ordenación «constituiría un super orden entre superconceptos, por decirlo así. Mientras que las palabras «lenguaje», «experiencia», «mundo», si han de tener alguna aplicación, deben tenerla tan humilde como las palabras «mesa», «lámpara», «puerta» (n.97).

Frente a esa «pureza de cristal» del logicismo anterior, Wittgenstein erige ahora el pleno valor lógico y expresivo del lenguaje ordinario. «Es claro que cada frase de nuestro lenguaje está en orden tal cual es. Es decir, que no *aspiramos* a un ideal; como si nuestras frases ordinarias y vagas no tuvieran un sentido absolutamente correcto y que nos faltara construir un lenguaje perfecto. Allí donde hay un sentido hay un orden perfecto. Por tanto, el orden perfecto debe hallarse, igualmente, en la frase más vaga» (n.98).

Esta defensa del lenguaje ordinario, sin reglas fijas e inflexibles fuera de las pragmáticas de los juegos y usos del lenguaje (cf. n.100-103), condensa todos los presupuestos expuestos y refleja fielmente la nueva *filosofía del lenguaje* de Wittgenstein. Ya no se habla en las *Investigaciones* de la lógica, pues ha sido abandonada toda la estructura lógica *a priori* del *Tractatus* y, con ello, el simbolismo lógico anterior y el más sofisticado de Russell.

La filosofía y su función terapéutica.—En esta doctrina del lenguaje, que constituye la sustancia de todas las *In-*

[78] Ibid., n.88: «Si digo a alguien: 'Estate de pie por ahí', ¿acaso tal indicación no puede funcionar perfectamente? ¿Y no sería posible que cualquier otra no funcionara?... Un ideal de exactitud no ha sido previsto. No sabemos lo que debemos representarnos por tal ideal».

vestigaciones, se inserta la concepción que se hace Wittgenstein de la filosofía. Ya no trata de ella en una serie especial de enunciados como en el *Tractatus*, ni tampoco aparece nada expresamente dicho sobre ética, metafísica, concepción del mundo, o casi nada de lógica. Su idea de la filosofía ha de extraerse de breves y aisladas observaciones, dispersas, en perfecto desorden, en la selva de disquisiciones lingüísticas y en forma tan enigmática que han dado lugar a opuestas interpretaciones.

Sin embargo, parece que también la finalidad en esta segunda obra es resolver el problema de la filosofía, aunque con solución tan radicalmente negativa. Su investigación, subraya, «recibe su luz, es decir, su propósito, en los problemas filosóficos» (n.109). La finalidad es la misma de trazar los límites del pensamiento estableciendo los límites del lenguaje, de lo que se puede decir y lo que no se puede decir, porque «el fin del lenguaje es expresar los pensamientos» (n.501). El lenguaje ahora no es unitario, sino un sistema de lenguajes o juegos, cuyas fronteras se han de delimitar a través del *análisis crítico* del mismo. Pero este tipo de análisis que clarifique el sentido de las proposiciones será muy diferente del anterior; no será el análisis de descomposición del lenguaje en sus últimos elementos para descubrir hechos atómicos y objetos simples, sino análisis de *comparación*, que arroje luz sobre los hechos de nuestro lenguaje tanto a través de similitudes, como a través de diferencias[79]. Es un análisis diferencial del lenguaje ordinario que descubra sus confusiones y falsos problemas, como se va a señalar.

Se ha dicho antes que, para Wittgenstein, el lenguaje ordinario «está en orden tal cual es». Es un complejo de juegos que como están funcionan bien, cumpliendo sus propias tareas. Pero, aun poseyendo este lenguaje, en su propio ámbito, una indiscutida validez, en cuanto que responde a las necesidades y exigencias para las que ha nacido, tiene otro aspecto de tentación y riesgo, en cuanto que induce a transportar su uso a otros juegos lingüísticos, seduciendo así nuestro cerebro e inventando entidades inexistentes. El lenguaje de todos los días tiene, pues, un aspecto de seguridad y otro de confusión cuando sus expresiones son desviadas de su con-

[79] Ibid., n.130: «Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una reglamentación de la lengua... Los juegos de lenguaje se presentan, más bien, como *objeto de comparación*, destinados a esclarecer las condiciones de nuestro lenguaje por similitudes y diferencias».

texto y, tratando de cumplir otras funciones, asumen un carácter de *profundidad* y devienen metafísicas [80].

Pero no podemos salir del ámbito de nuestro lenguaje ordinario. Para Wittgenstein no existe un *metalenguaje*, pues todo tipo de lenguaje ideal ha sido rechazado, y sólo podemos hablar en ese de los usos comunes. Se impone, por tanto, una labor de regulación, de *reforma* de los abusos de dicho lenguaje, purificándolo de sus ambivalencias, de su falaz tentación de «profundidad» [81]. Esto se hace necesario, sobre todo, cuando los filósofos pretenden dar valor *esencialista* a palabras como «ser», «objeto», «yo», que ofuscan los contextos en los cuales entran en juego; se deberá entonces reconducir de nuevo esas palabras «de su uso metafísico a su uso cotidiano» [82].

Dos *cometidos básicos* parece asignar Wittgenstein a la filosofía:

a) El primero consiste en señalarle una función puramente *descriptiva* de los hechos. «La filosofía no debe de ninguna manera tocar el uso factual del lenguaje; no puede hacer otra cosa sino describirlo. No puede tampoco fundarlo. Ella deja todas las cosas en su estado». Lo mismo ha de decirse del filósofo de las matemáticas, que no tiene por misión inventar teoremas o resolver contradicciones; debe únicamente describir, hacer claro el estado de la matemática (n.124). A la filosofía no le compete construir teorías, avanzar hipótesis, como la ciencia. «Toda *explicación* debe desaparecer, y no ser reemplazada sino por la *descripción*». Esta descripción es la que debe traer luz en los problemas filosóficos (n.109). La filosofía «no explica nada ni deduce nada», pues todo está situado ante nuestros ojos [83].

[80] Ibid., n.111: «Los problemas que surgen de una falsa interpretación de nuestras formas de lenguaje tienen el carácter de *profundidad*. Son profundas inquietudes y están tan profundamente arraigadas en nosotros como las formas de nuestro lenguaje».

[81] Ibid., n.132: «Esto podría dar la apariencia de que consideramos como nuestra tarea la de reformar el lenguaje. Tal reforma para fines prácticos particulares, la mejora de nuestra terminología para prevenir los malentendidos, es, sin duda, posible».

[82] Ibid., n.116: «Cuando los filósofos usan de palabras como 'saber', 'ser', 'objeto', 'yo', 'proposición', 'hombre' y aspiran a captar la *esencia* del objeto, se ha de preguntar siempre: ¿Tiene efectivamente sentido esta palabra en el lenguaje originario? Nosotros reconducimos las palabras de su uso metafísico a su uso originario». Ibid., n.120: «Cuando yo hablo del lenguaje (palabra, proposición, etc.), me es preciso hablar el lenguaje de la vida cotidiana. Este lenguaje, ¿será demasiado grosero, materialista, para lo que queremos decir? ¿Y *cómo se forma otro?*»

[83] Ibid., n.126: «La filosofía coloca únicamente una cosa delante de nosotros y ni explica ni deduce nada. Puesto que todo está situado ante nuestros ojos, no hay nada que explicar. Porque lo que está oculto no nos interesa». Sobre la filosofía como descripción véase también n.509 y extensamente en la p.2.ª sec.10.

b) El segundo cometido de la filosofía estriba en su *función terapéutica*. En esto coloca Wittgenstein su propia y radical concepción de la filosofía. Ha dicho antes que nuestro lenguaje funciona bien en sus usos comunes y prácticos, plasmados en los juegos de lenguaje; todo allí está en orden y con suficiente claridad. Solamente se precisa una labor esclarecedora de las expresiones vagas, una tarea de «reforma para los fines prácticos particulares, de mejora de nuestra terminología, destinada a prevenir los malentendidos en su práctica» (n.132).

Mas las confusiones provienen cuando se plantean los eternos problemas de filosofía. Porque para Wittgenstein estos grandes problemas (sobre la realidad, el objeto, el ser, el mundo, el yo, etc.) no son problemas, sino confusiones sentidas como problemas. Ha declarado, en efecto, que la filosofía no explica ni deduce nada, no construye teorías ni lanza hipótesis; se limita solamente a la descripción de cosas que están a nuestros ojos, sin inventar ni descubrir nada (n.126). «El trabajo del filósofo es una acumulación de *souvenirs* para un fin particular» (n.127).

Por ello, cuando se plantean esos problemas filosóficos que superan lo fáctico y descriptivo, «se producen las confusiones, y nuestro lenguaje, por así decirlo, gira en vacío, ya no funciona» (n.132). Los juegos lingüísticos se interfieren indebidamente cuando las palabras vienen usadas fuera de los propios juegos en que tienen significado; y nuestro lenguaje se llena de malentendidos. Esto acontece, sobre todo, cuando los filósofos se dejan arrastrar de la tentación *esencialista* y «aspiran a captar la *esencia* del objeto», buscando *analogías*, conexiones de palabras con significado diferente, y, en definitiva, cuando se desvían las expresiones de su sentido originario y tenemos que «retrotraer las palabras de su uso metafísico a su uso ordinario» (n.116). Es lo que hacemos en mil casos cuando no podemos indicar una acción corporal que nombramos con sus propios distintivos, y entonces decimos que «a esas palabras corresponde una actividad *espiritual* (mental, intelectual)». Allí donde nuestro lenguaje nos hace presumir un cuerpo, cuando no hay cuerpo allí, nos gustaría decir: «Hay un *espíritu*» (n.36).

En consecuencia, los problemas filosóficos son motivo de continuas confusiones lingüísticas, a causa, sobre todo, de la tendencia esencialista y de explicación causal de nuestro lenguaje descriptivo. «Los problemas filosóficos nacen cuando el

lenguaje se va de *vacaciones*» (n.38), desviándose de usos comunes. La filosofía comienza con la perplejidad. Las cuestiones filosóficas son atormentadoras y surgen de los malentendidos de nuestras formas de lenguaje: son molestias o «tormentos mentales», comparables a alguna enfermedad mental. Los filósofos son llevados a formular tales preguntas por tener «una vaga intranquilidad mental» parecida a la de los niños que preguntan «¿Por qué?» De aquí que «un problema filosófico tiene la forma: «Yo no me reconozco», es decir, «no sé por dónde voy» (n.123).

Wittgenstein viene, pues, a declarar que la filosofía es una *enfermedad* a causa de los malentendidos y distorsiones del lenguaje. Se ha querido buscar lo que hay de general, de común entre los fenómenos; se ha pensado que lo mejor de la actividad intelectual consistía en responder a preguntas del tipo «¿Qué es esto?», «¿Qué es lo otro?», y se ha nutrido el cerebro de una «dieta unilateral», sin caer en la cuenta de que se andaba a caza únicamente de fantasmas [84]. Por lo mismo, la función esencial de la filosofía será *terapéutica*, una forma de terapia. «En filosofía, el tratamiento de una cuestión es como el tratamiento de una enfermedad» (n.255). Como no existe una terapia apropiada para todas las dolencias mentales, «no existe *un* método filosófico, sino varios métodos, al igual que existen diferentes *terapias»* (n.133). Tales métodos consistirán en deshacer los embrollos del lenguaje, reduciendo a su lugar debido los engranajes de la máquina lingüística, describiendo su debido funcionamiento, el uso de sus diversas piezas, y atendiendo, sobre todo, a no cambiar el uso de una pieza con el de otra, a no interpretar el modelo de un mecanismo con el de otro. Para ello se actuarán las técnicas descriptivas de la filosofía, cuyo resultado será que desaparezcan «los absurdos que como chichones se ha hecho el intelecto saltando violentamente las barreras del lenguaje» (n.119). Es decir, las cuestiones y términos filosóficos no pueden afrontarse indagando su esencia. Wittgenstein nos invita a descubrir sus diversos usos. Si no se hace así, nos confundiremos en una amalgama de pseudoconceptos y pseudoproblemas metafísicos. La estrañeza de estos problemas, nacidos de una falsa interpretación de nuestras formas de lenguaje, tienen la apariencia de profundidad. Pero esto ocurre porque son «profundas las inquietudes» que las acompañan y nos angustian (n.111).

[84] Ibid., n.593: «Una causa principal de las enfermedades filosóficas es la *dieta unilateral:* no se nutre el pensamiento sino por un solo género de «ejemplos».

Así se comprenden los dos famosos aforismos en que Wittgenstein resume su pensamiento: «La filosofía es la lucha contra el embrujamiento de nuestra inteligencia por los medios de nuestro lenguaje» (n.109). Su tarea será *como la de aquel que se industria por mostrar a la mosca la salida de la botella en la que ha caído*[85]. Los filósofos son combatientes del sinsentido, del extrañamiento metafísico, no tanto resolviendo los problemas cuanto haciéndolos desaparecer, desatando los nudos de los embrollos del lenguaje que conllevan los usos metafísicos del mismo o, como antes dijo, «retrayendo las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano» (n.116), al uso humilde de las palabras «mesa», «silla», etc.

Es la finalidad, que ha expresado Wittgenstein de una manera terminante: «La claridad a que nosotros aspiramos es una claridad *absoluta*. Pero esto significa que los problemas filosóficos deberán desaparecer *absolutamente*» (n.133). Si los oscuros problemas filosóficos se originan de confusiones lingüísticas, de extrapolaciones del uso común del lenguaje buscando una ilusoria comprensión global de las cosas que nos atormentan, deberemos salir de esas inquietudes mentales eliminando tales pseudoproblemas y quedándonos en la simple claridad de los hechos empíricos que satisfacen nuestras necesidades. La resolución de los problemas filosóficos es, pues, su *disolución*. Las cuestiones de filosofía no son problemas a los que se ha responder, sino perplejidades que deben ser eliminadas[86]. Tal es la *función terapéutica*, esencial en el filosofar. La terapia filosófica es análoga a la psicoterapia en otro aspecto. El objeto de ambas es desembarazarse de una enfermedad. Mas por ello no ha de juzgarse trivial e insignificante su cometido, al igual que el tratamiento psicoanalítico no es trivial por el hecho de que simplemente restablece la salud mental.

[85] Ibid., n.309: «¿Cuál es tu cometido en filosofía? *Mostrar a la mosca la salida para escapar de la botella de moscas*».

[86] Ibid., n.133: «El auténtico descubrimiento es aquel que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero, aquel que da la paz a la filosofía, de manera que ya no nos vemos atormentados por cuestiones que ponen de nuevo en entredicho a la filosofía misma». Cf. n.97 126. Función de su filosofía es destruir castillos de naipes: Ibid., n.118: «¿De dónde nuestra investigación cobra importancia, pues no parece hacer otra cosa que destruir todo lo que es interesante, es decir, todo lo que es grande e importante? (Es decir, todos los edificios, no dejando subsistir sino escombros.) Mas no son sino *castillos de naipes* lo que destruimos y desgajamos, el fundamento del lenguaje sobre el que éstos se levantaban».

Rechazo del lenguaje privado. Hacia el behaviorismo y el escepticismo.—Al lado de estos temas, todavía Wittgenstein se extiende, a lo largo de las *Investigaciones*, en continuas reflexiones y observaciones sobre mil variados aspectos y puntos de vista. El tema general sigue siendo el del lenguaje, la lucha enconada para deshacer los malentendidos y confusiones que se producen cuando se quiere retraer las palabras y enunciados de sus usos fácticos a representar alguna realidad oculta y ontológica. Es la lucha contra la tendencia del lenguaje «nominativo» o la habitual propensión a referir a cada palabra un objeto, que nos conduce a crear entidades ficticias, a ver sustancias más allá de nuestro poder cognoscitivo.

En lo anterior ya había eliminado los pseudoproblemas sobre entidades concernientes al mundo exterior. Ahora se dirige el ataque contra las realidades del mundo de la conciencia, contra los procesos psíquicos para deshacer su consistencia ontológica. Cabe destacar, siquiera, algunos aspectos de especial importancia.

El rechazo del lenguaje privado es, al menos, una tesis clara de Wittgenstein y punto de arranque de estas sutiles lucubraciones. Como tal «lenguaje privado» se entiende toda la amplia clase de palabras que se refieren a fenómenos del mundo de nuestra experiencia interior: sentimientos, sensaciones, percepciones, etc. Designamos el complejo de estos fenómenos con el nombre de «nuestra experiencia privada». Un sentimiento de dolor no se encuentra fuera en el espacio y sólo puede ser sentido por mí, y por eso se llama privado; como privados son, de igual suerte, los sentimientos de otra persona. La lengua que expresa estas experiencias privadas se llama lenguaje privado, el que usa cada persona para referirse a sus propias vivencias.

Pues bien, Wittgenstein inicia su tarea con la repulsa radical del lenguaje privado.

El lenguaje es esencialmente *comunicación*. «Los hombres se ponen de acuerdo en el lenguaje que ellos emplean» (n.241).

Wittgenstein opina por ello que quien tratase de usar el lenguaje de ese modo privado, no sólo sería incapaz de comunicar su significado a los otros, pero ni aun tendría algún significado que comunicarse a sí mismo. Lo que trata de mostrar con diversos ejemplos de internas experiencias, cuyo significado se intenta determinar. No se da criterio alguno de exactitud en la determinación de las sensaciones que se trata de nombrar, de las diferencias entre unas y otras, porque falla el *recuerdo* de las mismas.

La cuestión de fondo aquí debatida se centra en torno al valor de las aserciones que se refieren a las sensaciones y a todo el ámbito de las experiencias íntimas. Sea el ejemplo, constantemente usado por nuestro pensador: «Tengo dolor». Para dar con el significado de esta expresión se partirá de averiguar su uso; y, en general, el lenguaje de las sensaciones se podrá entender observando cómo se aprende tal lenguaje. Ahora bien, vemos que, cuando el niño se ha-

lla en una determinada situación de dolor, aprende de los mayores a exteriorizarlo con gritos y exclamaciones. La expresión, por tanto, «Tengo dolor» no se usa como aserción de un sentimiento doloroso, sino como un signo expreso, adquirido por hábito o aprendizaje, del comportamiento del dolor. Los mayores enseñan, pues, al niño *un nuevo comportamiento* del dolor *(ein neues Schmerzbenehmen, a new pain-behaviour)*[87]. Y dicha expresión verbal no es un aserto, no es algo de lo que yo pueda decir que *sé* que es verdadero: sustituye al dolor como parte de su comportamiento, no lo describe. Los demás aprenden mis sensaciones sólo por mi comportamiento[88].

En esta línea, Wittgenstein establece *la crítica general de todos los procesos psíquicos*, de intelección o de cualquier tipo consciente y espiritual. Ya había declarado antes que, cuando el lenguaje parece referirse a una actividad física sin que ésta se dé, tendemos a llamarla una actividad *espiritual* (n.36). Se trata ahora de comprender el sentido y naturaleza de los enunciados «Ahora entiendo», «Ahora me resulta esto claro», y de otros mil ejemplos de discursos en que intervienen términos como «pensar», «decidir», «tener intención de», «prestar atención a», etc. ¿No implican todas estas expresiones malentendidos y confusión en el uso del lenguaje? Porque concebimos tal tipo de enunciados como pertenecientes al mismo tipo lógico de aquellas pertenecientes a actividades corpóreas como «comer», «trabajar», y esto conduce a pseudoproblemas filosóficos.

Suponiendo por un momento que *hay*, que *se da* un acto de conciencia o acto mental de este tipo, la expresión «Ahora entiendo» deberá informar sobre tal acto, y para ello éste deberá ser *observable*. Por una serie de ejemplos y discusiones, Wittgenstein intenta mostrar (según sintetiza Hartnack) lo siguiente: 1) que no se da un tal acto de conciencia, un acto que tenga lugar cada vez que algo se comprende o ve claro; 2) que, aun si se diese tal acto mental, no sería correcto describirlo como un acto de comprensión; 3) que concebir la expresión «Ahora entiendo» como una información o

[87] Ibid., n.244: «¿Cómo *refieren* las palabras a las sensaciones? Aparentemente, la cosa no presenta ningún problema. ¿No hablamos diariamente de sensaciones y las nombramos? Pero ¿cómo se establece la conexión entre el nombre y lo nombrado? Esta última pregunta equivale en realidad a esta otra: ¿Cómo aprende el ser humano el significado de los nombres de sensaciones, el significado del término 'dolor' por ejemplo? Las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de las sensaciones y pasan a ocupar su lugar. Así, un niño que se hace daño grita; los mayores le hablan, y al hacerlo le enseñan exclamaciones y más tarde frases. Enseñan al niño un nuevo *comportamiento del dolor*.

¿Dices, pues, que la palabra 'dolor' significa realmente grito? Al contrario, la expresión verbal del dolor ocupa el lugar del grito y no lo describe».

[88] Ibid., n.246: «¿En qué medida son *privadas* las sensaciones? Bien, sólo puedo saber yo si tengo realmente dolor; a otra persona le cabe sólo suponerlo. Desde un punto de vista, esto es falso; desde otro, un sinsentido... De mí no puede decirse (salvo en broma) que *sé* que tengo dolor. ¿Qué quiere decirse con esto, fuera del caso, tal vez, en que estoy a punto de sufrir? No puede decirse que los otros conozcan mis sensaciones sino por *mi comportamiento*, pues no se puede decir, de mi parte, que yo las entiendo. Yo *las tengo*».

comunicación sería algo tan extraño como un informe o comunicado de algo que nunca se ha observado[89].

Se concluye de ello que concebir el enunciado «Ahora entiendo» y equivalentes como informe o descripción de que ha habido un determinado acto mental, implica mil dificultades y supone un malentendido de esa experiencia. Por ello su interpretación correcta debe ser distinta. Tal expresión se usa cuando *ya* se ha tenido. En consecuencia, ha de entenderse como una «señal» del comportamiento a seguir o una exclamación instintiva. Pero no tiene el sentido de descripción de un proceso psíquico, pues no hay en ellas verdad o falsedad que justifiquen un enunciado[90]. Se ha malentendido el uso lingüístico de estos enunciados sobre los procesos psíquicos, como si describieran unas inexistentes actividades espirituales, cuando no son sino ficciones gramaticales. De ahí que el mismo Wittgenstein nos advierte: «No pienses en la comprensión (o intelección) como en un proceso psíquico. Porque ése es el modo de hablar que te confunde» (n.154)

La consecuencia de tan oscuros razonamientos es que Wittgenstein parece aceptar un puro *behaviorismo* con la negación de la existencia de actividades mentales y de orden espiritual. El lenguaje de estos procesos psíquicos no describe nada real, son ficciones gramaticales para significar el mero comportamiento externo behaviorista. Es la conclusión que propone en forma interrogante: «¿No serías tú un behaviorista inconfesado? ¿No estás diciendo en el fondo que todo es ficción, fuera del comportamiento humano? Cuando yo hablo de ficción, entiendo una ficción *gramatical*» (n.307), es decir, de falsos juegos del lenguaje que nos traen la ilusión de ocultas realidades que trascienden el comportamiento físico. Tal es el problema filosófico de fondo que atormenta a nuestro pensador, sin lograr resolverlo plenamente[91]. Es entonces cuando apostilla que el objeto final de

[89] Ibid., n.153: «Intentamos, pues, captar el proceso psíquico de la intelección; un proceso que parece desarrollarse oculto tras de unos fenómenos más groseros y, por consiguiente, más fácilmente perceptibles. Pero no lo conseguimos. O, mejor, nuestro intento no llega a ser tentativa real. Porque, aun suponiendo que yo hubiera encontrado algo que se diera en todos los casos de la intelección, ¿por qué tendría que ser *esto* la intelección? Y ¿cómo podría estar oculto ese proceso de intelección, si yo mismo dije 'Ahora entiendo' precisamente porque había entendido ya? Y si continúo diciendo que está oculto, ¿cómo podría yo saber dónde buscarlo? Estoy en un barullo». Cf. J. HARTNACK, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, trad. esp. (Barcelona, Ariel, 1972) p.129.

[90] Ibid., n.180: «He ahí cómo se utilizan estas palabras. En este último caso, por ejemplo, nada más equivocado que atribuir a las palabras el rótulo de 'descripción de proceso psíquico' o estado de alma. Más bien deberían ser llamadas 'una señal', cuyo uso juzgamos que *B* podría continuar haciéndolo si se ha sabido servirse de ellas correctamente». Ibid., n.179: «Podríamos imaginar también que en la mente de *B* no ocurre nada, salvo que exclama de repente: 'Ahora sé cómo continuar', con una sensación, tal vez, de alivio. Y que prosigue efectivamente la serie sin utilizar la fórmula. También en este caso diríamos —en ciertas circunstancias— que ha sabido continuarla». Cf. n.181 183 323.

[91] Ibid., n.308: «¿Cómo se plantea el problema de los procesos y estados psíquicos y del behaviorismo? El primer paso escapa a toda atención. Hablamos de procesos y de estados y dejamos su naturaleza indecisa; un día, tal vez, sabremos más sobre el tema,

la filosofía es «mostrar a la mosca la salida de la botella» (n.309), es decir, dar solución a tales inquietudes disolviendo o eliminando los problemas que superan el mundo empírico.

La interpretación de algunos comentadores es que Wittgenstein admite un *behaviorismo metódico* sin aceptar el *behaviorismo metafísico*. El behaviorismo metafísico niega la existencia de eventos o realidades psíquicas, mientras que el metódico deja abierta la cuestión de la existencia de lo psíquico[92]. Mas la tentación continua de su pensamiento se dirige hacia la postura radicalmente negativa, como aparece por su reiterada equiparación de los procesos de nuestro cerebro con el funcionamiento de las máquinas. El espectro de la «máquina viviente» viene con frecuencia a sus ejemplos e interrogantes[93].

El problema de las sustancias y, sobre todo, *el eterno problema del alma humana* no pueden recibir solución positiva en esta filosofía del lenguaje, en que todas las expresiones sobre el «espíritu», sobre lo «psíquico» y sus procesos son considerados como producto del mal funcionamiento de los usos lingüísticos. Los términos de «ser», de «sustancia» y otros de significación ontológica constituirán un mundo de entidades hipostatizadas que surgen del falso uso nominativo de esas palabras, las cuales no nombran o designan cosas concretas, como sostenía la antigua teoría de la figura. El análisis de los usos del lenguaje habrá de depurar esa tendencia tenaz a la teorización y explicación en profundidad de nuestra gramática sobre los fenómenos empíricos mostrando las fuentes irracionales y míticas de las filosofías y visiones globales del mundo.

Es lo que también debe decirse sobre el problema del *alma*, si bien son escasas las alusiones al tema. Wittgenstein habla de la imagen del alma como un «ser extraño», al igual que se imagina el tiempo como «un médium extraño»[94]. Y en la parte final declara: «Yo no soy de la *opinión* de que exista el alma», en un contexto en que discute si el *ser humano* es un autómata. Tal expresión (como la antes referida: «Yo creo que tiene dolor») no informa nada, no tiene sentido[95]. Y añade que la doctrina de la religión sobre la subsistencia del alma después de la muerte cumple la función de una imagen, al igual que tantos cuadros pintados de este género. Pero, observa lue-

pensamos. Y de este modo nos encerramos en una manera determinada de considerar el tema. Porque operamos con un concepto definido de lo que es conocer bien el proceso. (En este razonamiento falaz queda dado el paso decisivo, que nos parece justamente inocente.) Y desde entonces se deshace el símil que hubiera podido hacernos comprender nuestros pensamientos. De esta suerte, no creemos haber negado los procesos psíquicos, que, sin embargo, no queríamos, naturalmente, negar».

[92] W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* (Stuttgart 1965) p.638-639; D. ANTISERI, *Dopo Wittgenstein dove va la filosofia analitica* (Roma 1967) p.264.

[93] *Investigaciones filosóficas* n.157-158 193-194 359-361.

[94] Ibid., n.196: «El empleo incomprendido de una palabra se le interpreta como la expresión de un proceso *extraño*. (Lo mismo que se imagina el tiempo como un extraño medio; el alma, como un ser extraño.)»

[95] Ibid., p.2.ª sec.4.ª: «Yo creo que (el hombre) no es un autómata, sin más; no tiene sentido. Mi disposición a este respecto es la disposición respecto de un alma. Yo no soy de la opinión de que él tenga alma».

go, «esta imagen nos engaña», lo mismo que otras descripciones y empleo incomprendido de las palabras[96].

El escepticismo es la consecuencia obvia de este continuo interrogar de Wittgenstein en torno a cualesquiera tipos de lenguaje significativo de realidades, externas o internas, que rebasen los simples fenómenos. Es lo que aparece en su último escrito, *Sobre la certidumbre*, colección de notas redactadas en los dos últimos años de su vida a requerimiento de su discípulo y anfitrión en América, N. Malcolm, y que se publicó en 1969. A lo largo de sus 676 breves observaciones (párrafos numerados por los editores), Wittgenstein critica la pretensión de conocer *con certeza* un cierto número de verdades o proposiciones del sentido común.

No sólo los famosos ejemplos de Moore: «Aquí está una mano y aquí está la otra», «La tierra existía mucho antes de mi nacimiento», etcétera, sino cualesquiera otras aserciones evidentes sobre objetos físicos, datos científicos, históricos o geográficos, sobre los axiomas de aritmética y hasta que su nombre es «L. W.», son constantemente aducidas y criticadas, concluyéndose siempre que ninguna de ellas ofrece certeza segura y absoluta; que pueden darse fallos, equivocaciones, malentendidos o falsos usos del lenguaje en todas ellas. Todas esas aserciones son *creencias*, convicciones particulares, sobre las cuales siempre cabe la posibilidad de equivocarse y los demás pueden disentir. El mismo principio de la verificación empírica de los positivistas es puesto en tela de juicio, y hasta la aserción de que hay objetos físicos[97].

El pensamiento de Wittgenstein se refleja bien en esta declaración: «No estoy más seguro del significado de mis palabras que de ciertos juicios. ¿Puedo dudar de que este color se llama azul? *Mis dudas constituyen un sistema*» (n.126). Es el *escepticismo* total; al menos, la actitud dubitante sobre cualquier aserción erigida en sistema. Todos esos juicios son meras *creencias*. Aprendemos nuestros conocimientos creyendo a los mayores. Pero «la duda sobreviene después de la creencia». Y a todas nuestras creencias así aceptadas muerde siempre la duda, la otra creencia de que no está fundada[98]. No hay, por lo tanto, *saber* cierto, sino la creencia vacilante y dubitante,

[96] Ibid., sec.7.ª

[97] *Sobre la certidumbre (Über Gewissheit)*, trad. esp. con texto original alemán, por M. V. SUÁREZ (Caracas 1972) n.35: «¿Acaso no es posible imaginar que podría no haber objetos físicos? No sé. Y, sin embargo, 'Hay objetos físicos' es un sinsentido». Ibid., n.36: «*A* es un objeto físico, es un fragmento de instrucción... De tal modo, es instrucción acerca del uso de las palabras, y objeto físico es un concepto lógico. (Como color, cantidad...) Y por eso no pueden ser formuladas proposiciones tales como 'Hay objetos físicos'.

Ibid., n.136: «Pero ¿no es la experiencia la que nos enseña a juzgar así?... Si es *fundamento* de juzgar así y no sólo la causa, todavía no tenemos fundamento para verla, a su vez, como un fundamento».

[98] Ibid., n.160: «El niño aprende a creer al adulto. La duda sobreviene *después* de la creencia». Ibid., n.253: «En el fundamento de la creencia bien fundada yace la creencia de que no está fundada».

siempre expuesta al error, no la creencia cierta del sentido común de Moore[99].

Este escepticismo de Wittgenstein, además de delatar su talante intelectual enfermizo, inseguro y en extremo criticista, es la lógica consecuencia del radical empirismo que subyace a su filosofía lingüística.

Conclusión valorativa.—Es conocida la resonancia mundial que ha obtenido Wittgenstein en el campo de la filosofía por su doble sistema, que ha dado lugar a las dos corrientes del movimiento analítico. El primero, construido siguiendo las huellas del simbolismo lógico de Russell, inspiró la corriente más radical del positivismo lógico. En el segundo, Wittgenstein elabora una nueva teoría del lenguaje, que ha constituido la fuente primordial de las posteriores corrientes de la filosofía analítica. Cabe enjuiciar sumariamente el valor de ambas concepciones.

1) Respecto del primer sistema, no es necesaria especial consideración crítica, porque ha sido plenamente desautorizado por el propio pensador con su segunda teoría del lenguaje, que, como se ha dicho, está construida en viva reacción y lucha contra los supuestos fundamentales de la primera.

La reacción de Wittgenstein se vuelve contra la noción de un lenguaje ideal, del que fueran manifestaciones defectuosas los diversos lenguajes cotidianos, y contra su fondo común, que es la teoría del *significado*. Hay que abandonar toda idea de un lenguaje perfecto —sea matemático, lógico o metafísico— para sorprender la realidad en su dimensión plural, vital, en su inmediatez. Y hay que renunciar a la noción tan ficticia del *significado;* de un significado único y rígido que definiera los conceptos y nombrara los hechos, las cosas, como su forma lógica. En lugar de preguntar por un significado con sus reglas fijas en el lenguaje, hay que preguntar por los diferentes *usos* y *funciones* de cada palabra en sus diversos contextos y circunstancias. El lenguaje no es expresión de una «razón» captadora de «esencias», sino que es un «instrumento» al servicio de una actividad y de una vida en su cotidiana dimensión. Se ha de hacer volver a las palabras de su empleo metafísico a su uso cotidiano, haciéndolas entrar en el juego del lenguaje, que es el verdadero «hogar» de la palabra.

Con esta nueva teoría del lenguaje, Wittgenstein elimina de un golpe todo orden de conocimiento esencial, superior al del lenguaje cotidiano en sus variados usos. El pensamiento es inseparable del lenguaje, y éste queda circunscrito a su función descriptiva del vivir

[99] Ibid., n.240: «¿En qué se basa la creencia de que todos los seres humanos tienen padres? En la experiencia. Y ¿cómo puedo basar esta segura creencia en mi experiencia?» Con esta ocasión, Wittgenstein hace profesión implícita de no ser católico (ibid., n.239).

cotidiano; por ello no hay procesos mentales mediante los cuales alcanzamos el conocimiento de esencias. Se ha de renunciar, pues, a toda clase de teoría. Si la palabra no significa nada independientemente de la función concreta que desempeña, no se puede anticipar ningún tipo de explicación. De esta suerte se elimina todo tipo de filosofía teórica. Hay que abandonar todo intento de *explicacion* filosófica y limitarse a *describir* los juegos del lenguaje en su pluralidad irreductible. La filosofía no explica nada ni deduce nada, solamente describe. Una descripción atenta, sin prejuicios teóricos, acabará con el hechizamiento de que es víctima nuestra inteligencia, torturada por los problemas teóricos. De ahí que la finalidad de la filosofía es simplemente *terapéutica*, de ser una terapia liberadora por el análisis de los malentendidos y confusiones del lenguaje de los pseudoproblemas filosóficos que atormentan nuestra mente. La resolución de tales problemas se reduce a la *disolucción* de los mismos, pues el análisis deja el lenguaje fáctico tal como está; no debe ser tocado ni fundamentado, sólo ha de ser descrito.

2) La nueva filosofía de las *Investigaciones* tiene el mismo fondo común que la anterior: el ser una doctrina de análisis del lenguaje, de enfocar los problemas filosóficos desde el análisis lingüístico. Pero sus resultados son más radicales y negativos. No hay una forma logica *a priori* ni un lenguaje «ideal»; sólo hay *multitud de lenguajes*, cada uno con su propia lógica y que no tienen entre sí nada en común, ni se unen en un lenguaje superior del que dependen, ni apuntan a una realidad que tras él se oculta.

El fondo ideológico de la nueva concepción es el mismo. Es el empirismo positivista llevado a sus últimas consecuencias. No hay *explicación* alguna de la realidad, ni menos una fundamentación última; sólo se trata de sorprender los hechos o fenómenos percibidos en su pura *inmediatez*, buscando sólo la justificación particular de cada enunciado en su uso y función del momento. Toda *tensión metafísica* desaparece, haciendo ver que no es sino producto de una ilusión *lingüística*. Pero si los enunciados filosóficos aplicados a tales cuestiones eran allí un «sinsentido» (expresiones que no dicen algo verdadero o falso), ahora tal tipo de lenguaje sobre problemas de esencia se convierten en un *absurdo*, una enfermedad del lenguaje que hay que curar deshaciendo sus embrollos y confusiones. No se pueden saltar las barreras del lenguaje cotidiano sin caer en la ilusión. Con ello se viene a decir que no hay otro mundo fuera del de los hechos verificables.

De ahí que esta filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein ha sido calificada por W. Schulz como *autonegación de la filosofía* mediante el retorno al análisis del lenguaje ordinario en su inmediatez funcional, en el que los propios problemas filosóficos deben desaparacer como pseudoproblemas de los que hay que liberarse. No obstante, éste y otros críticos descubren todavía una tensión o anhelo hacia la metafísica en el último Wittgenstein, a juzgar por otras de-

claraciones suyas de la época y por su constante hablar sobre filosofía[100].

3) La nueva teoría wittgensteiniana del lenguaje es objeto también de abundantes críticas. Ha parecido siempre una contradicción la insistencia de Wittgenstein en que los usos diversos del lenguaje se comprenden por sí mismos, sin necesidad de un conocimiento previo del significado de las palabras. Si las palabras son como los instrumentos de una caja de herramientas, hay que conocer primero la estructura y finalidad de las mismas, como hay que conocer previamente la naturaleza e índole de cada una de las herramientas para saber para qué sirven antes de que se empiece a usarlas. Y sobre todo la noción básica de los «juegos de lenguaje» ha parecido a muchos inútil, desviante y que se presta a la confusión y oscuridad más que al esclarecimiento de los problemas. El lenguaje no puede ser homologado con el juego, porque éste no tiene funciones de vital importancia, no sirve a un objeto serio ni es de hecho un instrumento. Los juegos artificiales son extraños a la vida, sus reglas son meramente convencionales, mientras que los lenguajes naturales son formas de vida y no juegos[101]. No parece nada serio equiparar nuestras formas de lenguaje, su gramática y literatura, ni mucho menos la filosofía, a simples juegos deportivos.

Otros, en cambio, justifican tal doctrina del juego lingüístico como iluminante o, al menos, como un modelo operativo de trabajo neutro que puede arrojar alguna luz sobre la complejidad desorientadora del lenguaje humano[102].

4) Pero el problema fundamental estriba en la identificación de la filosofía con el estudio o análisis del lenguaje. Toda la filosofía auténtica —no sólo la tradicional y realista— rechazará pura y simplemente tal identificación. La filosofía no es el estudio del lenguaje ni puede reducirse a esa investigación meramente empírica de la lengua o descripción de los modos diversos en los que de hecho se emplea. De ningún modo puede reducirse a eso ni la ciencia ni menos la filosofía, que se ocupa del conocimiento de la realidad a través del pensamiento, de sus conceptos y sus razonamientos, que perciben y comprenden esa realidad.

El análisis del lenguaje debe, sin duda, ocupar un papel *inicial* en el estudio de la filosofía, como lo hacía la mejor filosofía tradicional,

[100] W. SCHULZ, *Wittgenstein. La negación de la filosofía*, trad. esp. (Madrid 1970) p.58; K. T. FANN, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, trad. cit. (Madrid 1975) c.10 p.118ss.

[101] H. R. SMART, *Language games:* The Philosophical Quarterly 7 (1957) p.233ss; W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, cit., p.593-594.

[102] E. K. SPECHT, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk L. Wittgensteins*, cit., p.45-55; D. ANTISERI, *Dopo Wittgenstein dove va la filosofia analitica* (Roma 1967) p.232ss; E. RIVERSO, *Il pensiero di L. Wittgenstein* (Nápoles 1965) p.274-290.—Otras críticas de esta nueva filosofía de Wittgenstein en G. PITCHER, *The Philosophy of Wittgenstein* (Londres ²1966) p.431ss; J. A. PASSAMORE, *Hundred Years of Philosophy* (Londres ²1966) p.179; MCGRATH, *The Nature of Moral Judgement* (Indiana ²1967) p.88ss; M. SANTOS CAMACHO, *Etica y filosofía analítica* (Pamplona 1975) p.444-478.

al menos Tomás de Aquino, que comenzaba el estudio de cada concepto o cuestión analizando y precisando el significado de los términos, o definición nominal, en su doble vertiente de origen semántico y significado real *(id a quo nomen imponitur ad significandum* e *id ad quod significandum nomen imponitur)*. Pero el lenguaje es simple vehículo convencional para la comunicación del pensamiento. Las palabras son meros signos convencionales *(signa ad placitum)*, cuya entera función se termina en expresar la palabra interior *(verbum mentis, signum formale)*, la imagen sensible o el concepto que nuestras facultades cognoscitivas se han formado en su actividad asimiladora de los objetos.

Pero es evidente que el acto de conocer o del pensamiento no se termina en ese ídolo —imagen o idea— formado en la mente, como desde Descartes y Locke se viene diciendo y lo repiten los filósofos analistas, y de ahí el problema ficticio que se plantean de la relación de los conceptos y su expresión en las palabras con la realidad, de donde vienen las desviaciones hacia el idealismo o fenomenismo. *La intencionalidad* inherente a todo acto de pensar, propugnada por toda la tradición y luego tan resaltada por Brentano y el primer Husserl, nos certifica de que la conciencia es siempre «conciencia de algo», de que el acto cognoscitivo se termina en el objeto, real o imaginario (siempre real en la percepción inmediata o intuitiva, base de todo conocimiento). El entendimiento, al entender, se hace la cosa conocida, y el concepto o imagen es simple medio formal representativo de la cosa o del objeto: cualidad sensible y realidad subyacente. El entendimiento no sólo representa, sino se hace intencionalmente su objeto. Y las imágenes y palabras se refieren a ese pensamiento así actuado, no algún tipo de entidad independiente y existente en el vacío.

Por eso es ficticio y falso filosofar sólo en torno al lenguaje, sin implicar en él los conceptos, como si las palabras no fueran sino meros signos convencionales representativos de esa conceptualización mental, de los conceptos intencionalmente dirigidos a conocer la cosa exterior. Ello equivale al viejo *nominalismo* medieval. Y más absurdo el que niegue a cada palabra o término (como mero signo del concepto) un *significado* determinado de algún objeto o cosa. Un significado definido es inherente a cada palabra —sustantiva o adjetiva— que «dice algo», que contiene un concepto, signo formal del objeto. Y el significado se acaba plenamente en el juicio —inmediato o conclusivo del razonamiento—, en que el entendimiento decide que la cosa es así o que no es, la verdad o falsedad del objeto.

Se ha de conceder, por otra parte, a Wittgenstein que el lenguaje es una *actividad,* lo cual es una banalidad. El error estriba en considerar separadamente este lenguaje, aislado de sus contenidos. Toda actividad filosófica íntegra es, a la vez, intelectiva, sensitiva y lingüística, y de ese modo una forma de vida, sin que puedan aislarse esos momentos. La consideración separada del lenguaje, como algo hipostasiado e independiente de los conceptos correspondientes,

conduce el discurso filosófico a puro nominalismo y graves errores. Ni la filosofía ni tampoco el lenguaje pueden reducirse a juegos de símbolos y cálculos matemáticos entre unos y otros, por la sencilla razón de que el método matemático, iniciado por Descartes, es improcedente en filosofía. Los discípulos justifican, a veces, a Wittgenstein diciendo que sólo trataba de desarrollar un *método*. Pero es un método destructor, que implica la negación de la filosofía, como se ha visto. Y es patente que con ese método trató de resolver los problemas filosóficos eliminándolos.

Y, asimismo, es en parte justo el tratamiento de Wittgenstein de los diversos *usos* y modos de empleo del lenguaje. Pero su error estriba en atribuir valor únicamente a los usos *fácticos* del lenguaje cotidiano o al empleo técnico e instrumental del mismo, negando validez al funcionamiento del lenguaje intelectual, abstracto y universal. El principio tomista de la *analogía* evidencia que nuestra mente posee una tendencia innata a transportar esos usos del lenguaje empírico, el significado vulgar de las palabras, a otros usos y modos de significado superiores, incluso espirituales, por depuración analógica de los conceptos y sentido de las palabras. Es ilógico, por tanto, dar valor a los usos primitivos de este lenguaje y negárselo a los usos más intelectuales, cuando la experiencia muestra que ambos son igualmente *naturales* Su intento de hacer tornar «el uso metafísico del lenguaje a los usos cotidianos» carece de toda lógica y sólo tiene por fundamento su *radical empirismo nominalista*. Desde estos supuestos empiristas es por lo que al final viene a negar la realidad a los mismos procesos psíquicos, reducidos a la expresión behaviorista de un comportamiento exterior, con aproximación al puro materialismo. No es extraño que, finalmente, su inquieto e incoherente análisis crítico venga a declinar hacia el escepticismo. La filosofía del lenguaje sólo puede tratarse de un modo adecuado desde los presupuestos de una psicología y una lógica racionales, y sólo desde ellos se evitan los riesgos opuestos del psicologismo y logicismo unilaterales.

Se ha de reconocer, no obstante, la originalidad del pensamiento de Wittgenstein, que con sus dos teorías lingüísticas aparece en la historia como el principal inspirador tanto del positivismo lógico como de la filosofía analítica posterior.

CAPITULO IV

El positivismo lógico

El positivismo lógico, llamado también *neopositivismo, positivismo científico, empirismo lógico* con otros varios apelativos, es la otra corriente de análisis lógico y lingüístico que sucede inmediatamente a las doctrinas de Russell y Wittgenstein, recoge la herencia de éstos y se erige en movimiento autónomo dentro de la filosofía analítica con la aportación de otras influencias del positivismo empirista, constituyendo una de las direcciones más significativas de la filosofía radical de nuestro siglo.

Orígenes y desarrollo. El Círculo de Viena.—Históricamente, esta corriente neoposivista surgió y se afirmó en Viena en la década de 1920-1930 por obra de un grupo de pensadores, científicos, matemáticos y filósofos, que formaron el llamado *Wiener Kreis* o Círculo de Viena. Su origen

Bibliografía.—H. FEIGL-A. BLUMBERG, *Logical Positivism. A New Movement in European Philosophy:* Journal Phil. (1931); C. E. VOUILLEMIN, *La logique de la science et l'École de Vienne* (París 1935); H. REICHENBACH, *Logistic Empiricism in Germany and the Present State of its Problems:* Journ. Phil. (1936); J. R. WEINBERG, *Examen del Positivismo lógico* (Londres 1936, vers. esp., Madrid 1969); P. FILIASI-CARCANO, *Antimetafisica e sperimentalismo* (Roma 1941); G. H. VON WRIGHT, *Den logiska empirismen* (Helsinski 1943); H. FEIGL, *Logical Empiricism,* en *Twentieth Century Philosophy* (Nueva York 1943); L. GEYMONAT, *Studi per un nuovo razionalismo* (Turín 1945); M. CORNFORTH, *Science versus Idealism. An Examination of Pure Empiricism and Modern Logic* (Londres 1946, vers. esp., Buenos Aires 1960); V. KRAFT, *El Círculo de Viena* (vers. esp., Madrid 1966); C. E. M. JOAD, *A Critique of Logical Empiricism* (Chicago 1950); F. KAUFMANN, *Basic Issues in Logical Positivism: Phil. Thought in France and the United States* (Buffalo 1950); J. JORGENSEN, *The Development of Logical Empiricism* (Chicago 1951); F. BARONE, *Il positivismo logico* (Turín 1953); G. PRETI, *Le tre fasi dell'empirismo logico:* Riv. crit. St. Fil. (1954); F. ROSSI-LANDI, *Charles Morris* (Milán 1953); A. ALIOTTA, *Il nuovo positivismo e lo sperimentalismo* (Roma 1954); G. BERGMANN, *The Metaphysics of Logical Positivism* (Madison 1954); V. GIORGIANNI, *Neopositivismo e scienza del diritto* (Roma 1956); A. J. AYER, *Introducción* a la compilación *El positivismo lógico* (Londres 1959, vers. esp., México-Madrid ²1978); G. MORRA, *Il problema morale nel neopositivismo* (Bari 1962); F. C. COPLESTON, *Contemporary Philosophy. Studies of Logical Positivism and Existencialism* (Londres 1956, vers. esp., Barcelona 1959); M. DA PONTE ORVIETO, *L'unità del sapere nel neopositivismo* (Padua 1965); D. ANTISERI, *Dal neopositivismo alla filosofia analitica* (Roma 1966); G. STATERA, *Logica, linguaggio e sociologia. Studio su O. Neurath e il neopositivismo* (Turín 1967); H. REICHENBACH, *L'analisi filosofica della conoscenza scientifica* (Padua 1968); M. CORNFORTH, *In Defence of Philosophy against Positivism and Pragmatism* (Londres 1950); Z. JORDAN, *On the Development of Mathematical Logic and of Logical Positivism in Poland* (Londres 1946); E. KAILA, *Der logistische Neupositivismus. Eine kritische Studie* (Turku [Finlandia] 1930); R. VON MISES, *Kleines Lehrbuch des Positivismus* (La Haya 1939); O. NEURATH, *Le développement du Cercle de Vienne et l'avenir de l'empirisme logique* (Paris 1935); A. PETZALL, *Der logistische Neupositivismus* (Goteborg 1930); J. PASSMORE, *A Hundred Jears of Philosophy* (Londres 1957); G. J. WARNOCK, *English Philosophy since 1900* (Londres 1958).

data de 1922, fecha en que Moritz Schlick, el fundador y guía del grupo, fue llamado a ocupar la cátedra de filosofía de las ciencias inductivas en la Universidad de Viena. En esta Universidad existía ya una tradición de filosofía empirista, pues la cátedra había sido creada en 1895 para Ernest Mach, quien la ocupó hasta 1901 (sucediéndole después L. Boltzmann y A. Stohr), y desarrolló en ella su «empiriocriticismo», de tendencia radicalmente antimetafísica. En torno al profesor Schlick se agruparon esos estudiosos, profesores y selectos discípulos, que se reunían semanalmente en su seminario, manteniendo largas discusiones sobre la necesidad de introducir nuevo espíritu científico en el campo tradicional de la filosofía. Fueron los principales componentes del Círculo: Otto Neurath, Rudolf Carnap, Philipp Frank, Víctor Kraft, Félix Kaufmann, Kurt Redemeister, Herbert Feigl, Friedrich Waismann, Edgar Zilsel, B. von Juhos. Casi todos tenían serios estudios de matemáticas y lógica, pero había también puros matemáticos, como los profesores Karl Menger, Hans Hahn, Kurt Godel. Ciencia y matemáticas, junto con la lógica simbólica, debieron de ser los temas principales sobre las que versaban las breves relaciones y largas discusiones del Círculo como estímulos para una nueva concepción de la filosofía de la ciencia.

Las reuniones se continuaron durante la existencia del Círculo, pero se complementaron pronto con otras actividades de publicación de escritos y hasta de carácter político, que lo convirtieron en una organización y centro consistente. En 1929, y con ocasión del retorno de Schlick de un curso de lecciones en la Universidad de California, el grupo publicó el escrito programático (redactado por Carnap, Hahn y Neurath) con el que se presentaba a la vida pública: *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* (Concepción científica del mundo. El Círculo de Viena, Viena 1929), en el cual se exponía brevemente la génesis, antecedentes y posición filosófica del Círculo. Y la expansión de las ideas vino en seguida. En ese mismo año, y en el Congreso tenido en Praga de las sociedades de físicos y matemáticos alemanes, el Círculo se presentó como un grupo autónomo, y entró en relación con la «Sociedad de Berlín para la Filosofía Empírica», movimiento de similar dirección neopositivista que había constituido en esa ciudad Hans Reichenbach. Es la otra *Escuela de Berlín*, que se unió en estrecha colaboración con los vieneses, y a la cual pertenecían, junto con Reichenbach, Alexander Hertzberg,

Walter Dubislav, Kurt Grelling, Kurt Lewin, Wolfang Kohler, Carl G. Hempel y R. von Mises.

Las relaciones de colaboración entre ambos grupos se hicieron intensas a partir de 1929, en que Carnap y Reichenbach asumieron la dirección de los *Annalen der Philosophie*, que la transformaron en la revista *Erkenntnis*, órgano principal del movimiento, que en sus ocho volúmenes (Leipzig-La Haya 1930-1938; el vol. 8, en La Haya, con el título *Journal of Unified Science*, 1939-1940, desapareciendo después) recogió los principales trabajos de sus miembros. Otras publicaciones fueron reunidas en la serie de monografías de la *Verein Ernst Mach*, iniciadas en 1928 bajo el título *Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung* y en la colección *Einheitswissenschaft*, promovida por Neurath en 1934.

La actividad del Círculo se hizo cada vez más febril, y el nuevo pensamiento pronto se extendió a otros países. Promovieron esta expansión los congresos internacionales organizados por la Sociedad, en unión siempre con el grupo de Berlín. Sucesivamente se tuvieron congresos en Königsberg (1930) y en Praga; el célebre de París (1935), que reunió 170 miembros de 20 países, continuando con los de Copenhague (1936), París (1937), Cambridge (1938) y el último de Harvard (1939), que cerró la serie de los mismos al iniciarse la guerra. La nueva filosofía se difundía con rapidez, favorecida por esos contactos entre sus adheridos. En 1931, Carnap pasó de profesor a Praga, donde fundó con Frank una «Filial del Círculo de Viena». Destaca la difusión de las ideas neopositivistas en los países escandinavos a través del profesor danés J. Jörgensen, del finlandés Eino Kaila, participante en las discusiones del Círculo; de G. H. von Wright, profesor primero en Helsinski y luego en Cambridge, y del sueco A. Petzall. En Suecia actuó sobre todo la escuela de empiristas de Upsala, fundada por A. Hägerstrom, y su discípulo Tegen inició en 1935 la publicación de la revista *Theoria*. Hubo también una temprana difusión de las tesis del Círculo en Francia por obra de Rougier, M. M. Boll y el general Vouillemin, y asimismo en Italia y Holanda. Y en Inglaterra, el gran representante del movimiento fue A. Ayer, que había asistido a las sesiones del Círculo en 1933 y figura como clásico propagador del empirismo radical y antimetafísico, como se dirá. Se han de mencionar también las estrechas relaciones del movimiento con los grandes lógicos polacos J. Lukasiewicz, S. Lesniecsky, K. Ajdukiewicz, T. Kotarbinski y, sobre todo, prin-

cipalmente, A. Tarski, unido al neopositivismo en su fase de enseñanza en América.

Con la muerte de H. Hahn en 1934 y, sobre todo, de su fundador, M. Schlick, en 1936, se inicia la dispersión del Círculo. La anexión de Austria y el advenimiento del régimen nazi, que consideró disolvente la ideología neopositivista y prohibió la compra de sus libros, marca la disolución de las actividades del Círculo de Viena, así como del grupo berlinés. Al comienzo de la segunda guerra mundial, la mayor parte de sus representantes emigraron a Estados Unidos, donde continuaron su labor de enseñanza e investigación. De este modo, el movimiento neopositivista, aun conservando adeptos y adquiriendo nuevos en el viejo continente (como en Italia), vino a quedar casi «naturalizado» como corriente filosófica americana. En la nueva etapa va a ser especialmente activo Carnap, que imprime un sesgo más radical y logístico a la doctrina, como análisis semántico y sintáctico del lenguaje. En esta tendencia se une con el pensador autóctono Charles Morris, que ya desde 1930 había entablado relaciones con distintos miembros de Viena y Berlín. La nueva fase americana floreció especialmente en la década de 1940-1950, en que se fue extinguiendo. En 1938 se inició en Chicago, donde enseñaba Carnap, la colección de folletos ***International Encyclopedia of Unified Science***, que continuaba las anteriores colecciones vienesas bajo el ambicioso ideal de la unificación de todas las ciencias. Y en 1949 fue fundado en Boston el Institute of the Unity of Science, bajo la dirección de Frank.

Precedentes y características.—El mencionado opúsculo-manifiesto, *Der Wiener Kreis*, sobre la concepción científica del mundo, después de afirmar que el nuevo positivismo desarrollaba la tradición vienesa de Mach y Boltzmann (incluyendo incluso a Brentano), daba una larga lista de aquellos que consideraba como sus precursores. Entresacamos las más importantes: como empiristas y positivistas señalaba a Hume, los filósofos de la Ilustración, Comte, Mill, Avenarius y Mach; como filósofos de la ciencia, a Helmholtz, Riemann, Poincaré, Duhem, Einstein; como lógicos, a Leibniz, Peano, Frege, Schroder, Russell, Wittgenstein; como axiomáticos, a Peano, Vailati, Hilbert; como moralistas y sociólogos, a Epicuro, Hume, Bentham, Mill, Comte, Spencer, Feuerbach y hasta a Marx.

Ciertamente, el neopositivismo lógico recoge la tradición

del positivismo y empirismo del siglo XIX y asume todos sus motivos centrales: la reducción de todo nuestro conocimiento a las ciencias positivas, la negación de las corrientes de la filosofía que no consideran a ésta más que simple metodología y generalización unificadora de las ciencias y la consiguiente actitud antimetafísica, con la lucha intransigente contra todas las entidades y abstracciones metafísicas, el positivismo de una ética meramente utilitarista. En este sentido, todos esos autores han de considerarse como precursores lejanos. Pero los precedentes cercanos y que directamente influyeron sobre el nuevo positivismo son Hume y Mach (sobre este autor, t.5 c.10 p.396ss).

Sobre este esquema de líneas generales, los positivistas lógicos adoptan direcciones divergentes, ya que no constituyen una escuela cerrada. Se señalan dos tendencias principales. La primera, de *los moderados,* encabezada por Schlick, que insisten en el elemento empírico más que en el lógico: las proposiciones elementales no tienen sentido sino por relación a los hechos empíricos en los que se verifican. La segunda, de *los radicales,* con Neurath y Carnap, que derivan hacia los aspectos meramente lógicos: la significación no requiere relación a elementos extralingüísticos, sino que se salva totalmente dentro del mismo lenguaje.

En el marco de esta obra se han de exponer las doctrinas de los pensadores que más han configurado el movimiento, notando sus propias aportaciones.

MORITZ SCHLICK (1882-1936) es el fundador y animador del Círculo de Viena y el primer representante del neopositivismo.

Vida y obras.—Nació en Berlín, de una familia acomodada. Su padre era propietario de una fábrica. Terminados sus estudios medios en 1900, su interés se abrió en seguida hacia las matemáticas y la física bajo el estímulo de uno de sus profesores. Estudió estas disciplinas en Heidelberg, Lausana y Berlín, donde en 1904 se doctoró con una tesis sobre la física de la luz, bajo la dirección de Max Planck, con quien mantuvo relaciones personales, así como con Einstein y Hilbert. Obtenida la habilitación en Rostock en 1910, enseñó primero física en la Universidad de Kiel y en 1922 pasó a ocupar la cátedra de filosofía de las ciencias inductivas en la Universidad de Viena. Allí encontró una amplia colaboración de científicos y estudiosos para la construcción de una nueva «filosofía científica», de la que nació, como se ha dicho, el Círculo de Viena. En él tuvo siempre Schlick el papel de guía y moderador. Su carácter modesto

le impedía imponer sus puntos de vista en las discusiones divergentes, excepto en contadas ocasiones en que algunos miembros del Círculo derivaban hacia tendencias políticas revolucionarias. En su primera etapa simpatizaba Schlick con el ideal de un socialismo pacifista. Pero el surgir del movimiento nazi y otros factores le llevaron a modificar su visión política en una dirección más conservadora e individualista. A las circunstancias políticas que precedieron a la anexión germana de Austria y a la oposición del grupo al nazismo se debió, quizá, el fin violento de Schlick. Fue asesinado de un tiro a la entrada de la Universidad por un estudiante (22-6-1936). Su muerte llenó de consternación al grupo y marcó el comienzo de la dispersión del mismo.

Las obras de Schlick son de variado género. Entre los positivistas vieneses fue la personalidad más abierta a una multiplicidad de intereses. Su actividad literaria se inicia curiosamente con la obra *Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitlehre* (Sabiduría de la vida. Ensayo de una doctrina de la felicidad, Munich 1908), un estudio romántico sobre el eudemonismo que contiene un proyecto de filosofía de la vida para incitar a la juventud al entusiasmo de alguna actividad creadora. A él siguió otro ensayo sobre los temas de la estética. Pero pronto se volvió al propio campo de la ciencia exacta. Fue uno de los primeros filósofos que asimilaron y discutieron a fondo las teorías de la relatividad de Einstein, publicando un primer artículo sobre «el significado filosófico del principio de relatividad» (1915); más tarde, la obra *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik* (Espacio y tiempo en la física actual, Berlín 1917), y posteriormente sobre *La causalidad en la física actual* (1931), interpretando el principio causal no en sentido ontológico y determinista, sino en el plano relativista y de meros condicionamientos empíricos según el principio de la indeterminación de Heisenberg. Su inicial empirismo ya se refleja en la obra principal, anterior a la formación del Círculo de Viena, *Allgemeine Erkenntnislehre* (Teoría general del conocimiento, Berlín 1918).

Los siguientes trabajos de Schlick pertenecen de lleno a la etapa del positivismo lógico. Durante el período de Viena visitó más de una vez a Wittgenstein, ya que las ideas del *Tractatus* se comentaban en el Círculo, y Schlick acepta los nuevos supuestos de Russell y Wittgenstein, que él aplica a su filosofía de la ciencia. Su producción más saliente se encuentra en la serie de trece artículos y conferencias, reunidas después de su muerte bajo el título *Gesammelte Aufsätze 1926-1936* (Viena 1938). Ya es significativo que en el primer trabajo recogido en la colección *Erleben, Erkennen, Metaphysik*, se reafirma con fuerza la imposibilidad de toda metafísica. En la misma orientación expuso su teoría moral en *Fragen der Ethik* (Viena 1930). Póstumas aparecieron una *Philosophie der Natur* (Viena 1948), en que interpreta esta disciplina de la *Naturphilosophie* en el sentido de la moderna filosofía de la ciencia (lógica y metodología), y otra inaca-

bada colección de notas, *Natur und Kultur* (ed. J. RAUSCHER, Viena 1952)[1].

Teoría del conocimiento. Hacia el empirismo radical.—La extensa monografía *Doctrina general del conocimiento* es una típica lucubración germánica sobre el eterno problema de la *Erkenntnis*, del conocer en general, en que el autor, muy informado de las teorías del conocimiento desde Kant, trata de establecer la fundamentación gnoseológica y epistemológica de la nueva filosofía. Schlick es un científico positivista que viene a la filosofía desde la física y matemática, y que, por tanto, no reconoce más conocimiento válido que el de las ciencias fundadas en la experiencia. La filosofía tendrá mera función metodológica y esclarecedora de las proposiciones de las ciencias. Se reconoce en la obra, anterior al período vienense, una base inicial del neopositivismo.

Reflexionando sobre el significado gnoseológico de la teoría de la relatividad de Einstein y las orientaciones de Poincaré sobre la posibilidad de interpretar las leyes de la naturaleza como convenciones o proposiciones analíticas, Schlick elabora una teoría del conocimiento basada en la distinción entre el conocer inmediato de experiencia y el conocimiento propio. El primero es llamado *Kennen*, y consiste en la intuición directa de los hechos, o de los datos sensibles. La otra forma es llamada *Erkennen*, y es el conocer de los objetos a través del pensamiento. Este pensar de las cosas ya no se dirige a los hechos particulares, sino a las relaciones entre ellas; es la comprensión de las experiencias inmediatas por coordinación de las mismas en estructuras simbólicas, como aparece, sobre todo, en las matemáticas. Este *Erkennen* o entender es el conocimiento propio de las ciencias, que coordina la multiplicidad de las experiencias sensibles y reduce estos contenidos de conciencia a una elaboración conceptual, dándoles significación. Es la distinción fundamental, dice, que ya

1 TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Espacio y tiempo en la filosofía actual* (México 1931); trad. de los ensayos *El viraje de la filosofía (Die Wende der Philosophie)*, *Positivismo y realismo*, *Sobre el fundamento del conocimiento*, de la colección *Gesammelte Aufsätze*, y de *Fragen der Ethik* (c.1), en la antología, compilada por A. J. AYER, *El positivismo lógico* (vers. esp., México 1978); *El futuro de la filosofía*, trad. esp. en selección de J. MUGUERZA, *La concepción de la filosofía analítica* I (Madrid, Alianza Editorial, 1974).

Bibliografía.—H. REICHENBACH, *M. Schlik:* Erkenntnis (1936) p.141-142; H. FEIGL, *M. Schlick:* ibid. (1937-1939) p.393-419; F. WAISMANN, *Prólogo* a la ed. de *Gesammelte Aufsätze* (Viena 1938); F. BARONE, *Il neopositivismo logico* (Turín 1953); ID., *L'empirismo logico di M. Schlick:* Riv. Crit. St. Fil. (1954) p.367-386; H. B. HEGENBERG, *A realidade para M. Schlick:* Rev. Bras. Fil. (1963) p.71-78

había insinuado Russell al distinguir entre el conocimiento *by acquaintance*, o percepción intuitiva de los hechos, y el «conocimiento de verdades» que se expresa en las proposiciones. Con ello se opone Schlick a las doctrinas de Bergson y Husserl sobre un conocimiento intuitivo. No hay en la ciencia o en la filosofía tal intuición de las esencias. La percepción intuitiva sólo es dada sobre los datos aún no elaborados de la experiencia sensible; la ciencia consiste en el pensamiento o comprensión de estos datos mediante su ordenación en las relaciones conceptuales[2].

Este conocimiento de la ciencia se contiene en los conceptos formados mediante generalización de las representaciones o imágenes y se expresa en las proposiciones del lenguaje, que sirven a la comunicación interpersonal de las experiencias (*Erlebnis*), de suyo privadas y subjetivas, mediante las relaciones de semejanza de las singulares percepciones. Schlick, en su positivismo nominalista, niega que los conceptos sean «algo real», una estructura real en la conciencia, como creía el realismo medieval. «No existen los conceptos; lo que existe es una *función conceptual*», formada por imágenes y varios actos mentales, y, de otra parte, por nombres y signos escritos. «La naturaleza de verdades y conceptos consiste en su ser de signos» que permiten la designación de los objetos particulares e implican las relaciones de «coordinación» y «correspondencia» de la conciencia pensante con los objetos significados[3]. El análisis psicológico es rechazado, y se sustituye por una teoría lógica del conocimiento como significación, que será la base del simbolismo lógico.

Con ello sienta Schlick las bases del puro empirismo, puesto que proclama «la fundación del conocimiento en la total experiencia»; todo él se construye sobre la experiencia intuitiva de los datos sensibles, y las proposiciones de la ciencia se limitan a la descripción de estos objetos empíricos y coordinación de las relaciones entre ellos, explanando sus estructuras. Este empirismo lo recalca con otra posición fundamental, que es el rechazo de los juicios sintéticos *a priori* de Kant. No se da tal género, pues los juicios o bien son analíticos, que no proporcionan algún conocimiento, o bien son sintéticos, que brotan de la experiencia. Pero de la experiencia no

[2] M. SCHLIK, *General Theory of Knowledge* (trad. ingl. de *Allgemeine Erkenntnislehre*, Viena-Nueva York 1974) § 2 p.12; § 12 p.82-94.

[3] Ibid., § n.5 p.22-26.

cabe extraer juicio alguno de absoluta certeza, pues lo que una experiencia muestra lo puede contradecir otra. Kant creía ver este tipo de juicios en las proposiciones matemáticas y de las ciencias exactas. Pero el desarrollo de la moderna matemática ha hecho ver que se construyen sobre supuestos de axiomas varios y convencionales, por lo que no aparecen en ningún campo de la ciencia verdaderos juicios sintéticos *a priori*. Así, Schlick retorna sobre la posición de Kant al anterior empirismo de Hume[4].

En esta misma línea de empirismo nominalista se mueven otros muchos análisis de Schlick. Los conceptos consisten en relaciones, así como los juicios se constituyen por relaciones entre los conceptos. En ellos se da la verdad, definida por la única característica de la correlación de los juicios con los hechos, noción que aparece especialmente relativista y convencional. No se da por adecuación o unión de la mente cognoscente con el objeto, sino por la consabida coordinación y correspondencia de los signos verbales y proposicionales con los hechos que ellos designan. Schlick rechaza la evidencia como criterio de verdad y esboza ya el principio de la *verificación* en los hechos observables como único criterio de verdad, teoría que afirma estar originada en los pragmatistas americanos (Peirce, James, Dewey y otros), los cuales han puesto en claro que «no hay otro camino para establecer la verdad sino a través de la verificación»[5].

El problema de la realidad es el más ampliamente tratado en la obra: si existe una realidad exterior de las cosas y cuál es su naturaleza. Schlick acepta como indubitable la realidad de un mundo exterior, «trascendente» a nuestro conocimiento, que viene dado a través de nuestra experiencia. Nuestras sensaciones e impresiones de las cualidades son causadas por los objetos exteriores, con lo que afirma claramente la teoría causal de la percepción. El criterio básico para fundamentar esta realidad exterior serán las notas, propias del principio empirista, de la temporalidad y espacialidad. Todo lo que está determinado y ordenado en el espacio y tiempo tendrá *existencia* real. El criterio de la temporalidad es el solo necesario, porque los procesos mentales no se ordenan en el espacio y, sin embargo, son reales.

Schlick dedica largas reflexiones a refutar «la filosofía de

[4] Ibid., n.11 p.67-79; cf. n.37 p.334-348.

[5] Ibid., n.21 p.165; cf. § 19-25.

la inmanencia» en su más amplio sentido, en la que incluye no sólo las corrientes de Schuppe, Vaihinger y otros neokantianos, sino también el empiriocriticismo de Avenarius y Mach, con los que establece amplio debate. Son reales no sólo las cualidades unidas a la extensión y dadas inmediatamente a la percepción, sino otras muchas perceptibles de algún modo indirecto, relaciones y otros elementos. Incluso habla de las «cosas en sí» como objetos de la realidad. Por ello se dice que Schlick defiende el realismo en esta su teoría del conocimiento. Pero es ilusorio el alcance de su concepción realista. Expresamente rechaza el «realismo ingenuo», que interpreta «la cosa en sí» como algo permanente y sustancial, por debajo de los fenómenos sensibles. El conocimiento y la realidad se agotan en los hechos dados en la experiencia, con su coordinación y estructuras dados en el conocer científico. En debate con Kant y los criticistas, concluye en la subjetividad del espacio y tiempo, junto con las cualidades sensibles, bajo la siguiente distinción: el tiempo como cualidad intuitiva y lo espacial como extensión representable intuitivamente «son puramente subjetivos». En cambio, como sistemas conceptuales de coordinación del mundo de «las cosas en sí» tienen significado objetivo en el mismo sentido que estas realidades. Es la concepción del sistema espacio-temporal a que habrían llegado la física y geometría modernas, es decir, como conceptos auxiliares de carácter abstracto y simbólico-estructural a través de los cuales entendemos el mundo de los fenómenos[6].

La posición de Schlick se explicita aún más en la línea de un radical empirismo con la solución posterior que da al problema psicofísico, o de lo mental y lo corporal. Aquí nuestro pensador construye un original sistema monista inspirado en Avenarius y Mach, a quienes antes combatía, y que se adelanta, según sus discípulos comentadores, al monismo neutral formulado por Russell. Es rechazado el paralelismo psico-físico y todo dualismo, que divide el universo en dos reinos, el de lo mental y el de lo físico. Y la antítesis entre la conciencia y el mundo exterior no puede ser, sin duda, abolida; pero esto no envuelve un dualismo de cualidades esencialmente distintas, sino sólo dos sistemas de «interconexiones» o correlaciones que constituyen lo mental y lo físico. Esta teoría, que es llamada «monismo de la identidad», no es opuesta al

[6] Ibid., n.28-29 p.244-275; cf § 38 p.348ss.

pluralismo de infinita variedad de cualidades, que constituyen «un mundo multiforme y en constante cambio»[7].

Fundación del positivismo lógico.—La segunda etapa del pensamiento de Schlick se expresa en la serie de artículos que fue publicando en varias revistas desde 1930 hasta su muerte y editados póstumos en la colección *Gesammelte Aufsätze*. Pueden representar los escritos primeros de la «fundación» del neopositivismo, junto con otros anteriores de Carnap. En la elaboración de sus ideas, Schlick se muestra en dependencia directa, sobre todo, de Wittgenstein, «el primero en avanzar hasta el punto de viraje decisivo» la nueva filosofía[8].

El primero e importante trabajo se titula *Erleben, Erkennen, Metaphysik* (1930). Schlick parte de la distinción, formulada en la obra anterior, de un doble modo o nivel del conocer: El primero, o *Kennen*, es llamado ahora *Erleben*, y *Erlebnis* las *vivencias* o intuiciones de la experiencia inmediata. Forman «el contenido de la corriente de la conciencia», constituido por la percepción de las cualidades y datos sensibles. Este conocer es una vivencia privada e incomunicable, no puede ser expresada a otros por enunciados o proposiciones. Mi intuición del color «verde» no puedo saber si es igual a la que otros tienen. De este conocer vivencial que permanece privado, se distingue el conocimiento de la ciencia o *Erkennen*, el cual ya no es del contenido cualitativo de la experiencia vivida, sino de «la forma pura», de las *relaciones* entre los distintos datos empíricos y de la coordinación formal o estructura de los hechos. Este conocimiento científico del mundo es algo muy distinto de la experiencia o vivencia del mundo *(Welterlebnis)* dada en el conocer cotidiano y, en su grado más alto, en la poesía o la historia.

La negación de la metafísica es el resultado de esta teoría cognoscitiva. La metafísica se define, comúnmente, como «ciencia de lo trascendente». Aparte de la llamada «metafísica inductiva», que es una forma espúrea, «todos los metafísicos», desde Platón a Schopenhauer y Bergson, sostienen que su medio de conocimiento es intuitivo, algún tipo de expe-

[7] Ibid., n.35.

[8] *El viraje de la filosofía (Die Wende der Philosophie)*, en A. J. AYER, *El positivismo lógico*, trad. esp. (México 1965) p.60; *Erleben, Erkennen, Metaphysik*, en *Gesammelte Aufsätze* (Viena 1938, reimp. Hildesheim 1969) p.6; *Meaning and Verification* (ibid.) p.340, etc.

riencia vital o *Erlebnis*. En ello se implica una doble contradicción: porque la vivencia intuitiva es «de lo inmanente», del contenido interior de la conciencia. Y, por otra parte, estas intuiciones empíricas no son aún conocimiento o *Erkennen*, algo expresable en proposiciones científicas, que enuncian sólo las relaciones formales de los objetos. «Un conocimiento intuitivo de lo trascendente es, por ende, sin sentido», una contradicción, porque la realidad trascendente o exterior no es objeto de vivencia. «La metafísica es, por tanto, imposible», y los «filosofemas metafísicos» se acercan en rigor a la función de la poesía, pues «sirven al enriquecimiento de la vida, no del conocimiento. Han de considerarse como obras de arte, no como verdades. Los sistemas metafísicos contienen a veces ciencia, a veces poesía, pero nunca contienen metafísica»[9]

Esta tesis del rechazo de la metafísica la va a repetir Schlick con diversos matices en los trabajos siguientes. Con ello inaugura la actitud antimetafísica, que va a ser fundamental y constante en el positivismo lógico. Y en la metafísica va incluido cualquier tipo de filosofía que admita la realidad consistente del mundo exterior como un conjunto de sustancias o entidades permanentes.

El breve artículo del mismo año 1930, *El viraje de la filosofía (Die Wende der Philosophie)*, presenta la *segunda posición central del positivismo lógico*, la nueva concepción lógica de la filosofía. Esta es, simplemente, la reducción de la filosofía al análisis lógico-lingüístico de las proposiciones mediante la introducción de la nueva lógica formal que desde las matemáticas han desarrollado Frege, Russell y Wittgenstein. Y marca «el viraje definitivo de la filosofía» con el esclarecimiento del *status* o carácter propio de la misma que Kant y otros pensadores habían reclamado para sus sistemas, sin haber resuelto el conflicto. El núcleo de la solución estriba en la lógica, y lo lógico es lo puramente formal. La filosofía no será, por tanto, una «teoría del conocimiento», pues las «cuestiones sobre la validez y límites del conocimiento desaparecen»; su tarea propia consistirá en indagar «la forma lógica» de todos los sistemas de signos de cualquier lenguaje mediante el esclarecimiento de su significado a través del análisis.

¿Qué es, en consecuencia, la filosofía? El nuevo viraje positivista consiste en «reconocer a la filosofía como un sistema

[9] *Erleben, Erkennen, Metaphysik*, en *Gesammelte Aufsätze*, ed. cit., p.17; cf. p.2-17.

de *actos* en lugar de un sistema de conocimientos. La actividad mediante la cual se descubre o determina el sentido de los enunciados, ésa es la filosofía. Por medio de la filosofía se aclaran las proposiciones, por medio de la ciencia se verifican. A esta última le interesa la verdad de los enunciados; a la primera, lo que realmente significan; la actividad filosófica de dar sentido cubre la totalidad del campo del conocimiento científico» [10]. La tarea de la filosofía no consiste «en construir proposiciones, pues no enuncia ninguna verdad».

De ahí «el grave error» de la «metafísica», cuyos esfuerzos «se dirigían siempre a la absurda finalidad de expresar el contenido de la cualidad pura (la «esencia» de las cosas) mediante conocimientos, de expresar lo inexpresable. Las cualidades no pueden «decirse». Sólo pueden mostrarse en la vivencia. Así, la metafísica se hunde... porque no hay tales tareas» [11]. Así remacha Schlick la repulsa de la metafísica y la agudiza aún más, asumiendo la teoría y las fórmulas de Wittgenstein en puro sentido empirista.

Otro trabajo saliente de Schlick es el artículo *Positivismo y realismo* (1932), de la misma colección, en que responde a las críticas de Max Planck hechas en una conferencia (*Positivismus und Reale Aussenwelt*, 1931), quien acusaba a los positivistas de negar la realidad del mundo exterior. Schlick se debate en oscuras y prolijas reflexiones con el problema, tratando de mostrar que no hay oposición entre el positivismo y el genuino realismo, el de los empiristas. De nuevo reitera la concepción positivista de la filosofía. Y si bien tal positivismo se sirve del análisis y depuración lógica como método propio, prefiere denominarlo «empirismo consecuente» más bien que positivismo lógico o logístico, señalando su radical base empirista como último especificador.

Por ello, Schlick enuncia aquí claramente el *criterio de la verificación* como principio o «elemento nuclear» de la tendencia positivista: «El sentido de toda proposición se halla totalmente contenido en su verificación mediante lo dado»; y «lo dado» era explicado como lo experimentado en la vivencia o

[10] *El viraje de la filosofía*, en *Gesammelte Aufsätze*, p.31-39; trad. esp. AYER, *El positivismo lógico*, cit., p.61-62.

[11] Ibid., p.63. La misma teoría de la filosofía como actividad de búsqueda del significado mediante la aclaración lógica de las proposiciones la explana más ampliamente y en apelación expresa a Wittgenstein en *El futuro de la filosofía* (*Gesammelte Aufsätze* p.135-150); trad. esp. en la compilación de J. MUGUERZA, *La concepción analítica de la filosofía* I (Madrid 1974) p.278-293.

los datos y contenidos inmediatos de la conciencia: cualidades sensibles y sus relaciones de ordenación mutua, es decir, todo «hecho empírico verificable».

El positivismo se define, pues, como esencial empirismo y excluye del conocimiento cualquier tipo de objetos o hechos metaempíricos. «Una existencia no verificable no puede intervenir con sentido en ninguna proposición». Y cualquier proposición de carácter metafísico que rebase lo dado en esa experiencia es un sinsentido. Su oposición a la metafísica es, por consiguiente, radical.

Schlick concluye que tanto la afirmación de un mundo exterior trascendente (el de la «cosa en sí» o realidad sustancial) como su negación son enunciados metafísicos, carentes de sentido. Por consiguiente, el empirista no dice al metafísico: «No existe un mundo metafísico exterior», sino: «Lo que tú afirmas no dice nada en absoluto». Es una manera más suave de expresar su posición empirista, que en el fondo niega la existencia de los cuerpos como cosas en sí, reduciéndolos a meros «complejos de sensaciones»[12].

El principal fundamento del positivismo lógico es el principio o criterio de la verificación, junto con los dos anteriores de la concepción de la filosofía como simple método de análisis lógico-lingüístico y la repulsa de la metafísica. Las tres aserciones guardan estrecha conexión entre sí; pero este principio de la verificación ha sido calificado como «la base de todo el positivismo lógico de la Escuela de Viena». También es Schlick quien ha inaugurado este principio. Le hemos visto enunciarlo en el anterior trabajo, y lo repite en casi todos los artículos de la colección. Allí también es dada la explicación común del principio: Toda proposición es verdadera si puede ser verificada en la experiencia, observada en los hechos empíricos. La verdad o falsedad de cualquier proposición depende de su verificación en la experiencia sensible. Se entiende no sólo de la verificación actual, sino también de lo verificable fácticamente.

En el artículo *A new Philosophy of Experience* (1932) vuelve a insistir sobre este criterio de la verificabilidad extrayendo

[12] *Positivismo y realismo* (*Gesammelte Aufsätze* p.82-115), trad. esp. en AYER, *El positivismo lógico* p.88-114. Véanse, sobre todo, las conclusiones, p.113s. Esta posición de Schlick se trasluce, aunque de manera ambigua, en la conclusión 4: «La formulación usada por algunos positivistas relativa a que los cuerpos son sólo complejos de sensaciones, debe, en consecuencia, rechazarse; lo correcto es que sólo proposiciones relativas a cuerpos puedan ser transformadas en proposiciones equivalentes, *relativas al desarrollo de sensaciones en concordancia con las leyes respectivas*».

sus consecuencias. Los sistemas racionalistas sostienen que, además de la verificación empírica, se da también el conocimiento racional. Mas el nuevo empirismo reclama para sí todo el campo del conocimiento racional. «Nosotros no conocemos nada sino por experiencia, y la experiencia es el solo criterio de verdad o falsedad de toda proposición real. Y la verificabilidad por la experiencia es el criterio para todas las cuestiones a las que en principio puede responderse. Por ello se concluye que *no existen problemas realmente insolubles*, ya que podemos conocer todo lo verificable, toda cuestión a la que es posible indicar un camino de verificación, «por la experiencia posible». Por eso, «el nuevo empirismo rechaza la posibilidad de la metafísica, es decir, de algún conocimiento que pueda alcanzarse detrás del mundo de la experiencia» [13].

El tema vuelve a ser tratado en *Form and Content, an Introduction to Philosophical Thinking* (1932), largo escrito que contiene tres lecciones dadas en la Universidad de Londres, y en que Schlick vuelve a exponer todo el conjunto de sus ideas. La teoría del significado se funde y condensa en su fundamento de la verificación. Y el principio de verificación ha de formularse así: «El significado de una proposición es el método de su verificación», pues la cuestión «¿Qué significa un enunciado?» es idéntica y tiene la misma respuesta que la cuestión «¿Cómo es verificada esta proposición?», describiendo las circunstancias en las cuales podemos verificar su verdad. [14].

En el artículo *Meaning and Verification* (1936) vuelve a repetir de nuevo como la fórmula precisa del principio: «El significado de una proposición es el método de su verificación», es decir, la descripción de los caminos y de las reglas de su verificación en la experiencia. Sin razón alguna, el principio ha sido llamado «teoría experimental del significado», puesto que el término de «teoría» implica una hipótesis, y esta concepción del significado no es hipótesis opinable, sino del sentido común introducida en todo procedimiento científico [15].

En otros artículos, Schlick se ocupa de la aplicación de su positivismo a los temas de la ciencia, discutiendo, entre otros extremos, si las leyes físicas son meras convenciones. Y concluye en el último con la defensa de su Escuela frente a la «fi-

[13] *A new Philosophy of Experience*, en *Gesammelte Aufsätze*, cit., p.13-149. Cf. p.143-147.

[14] *Form and Content*, en *Gesammelte Aufsätze* p.181-197.

[15] *Meaning and Verification*, en *Gesammelte Aufsätze* p.340-341.

losofía tradicional», aunque en tono menos triunfal y conciliador, pues amonesta a sus partidarios a no ridiculizar demasiado a esos metafísicos tradicionales que han cumplido una misión histórica en el desenvolvimiento del espíritu humano hacia la verdad. Este esfuerzo histórico nos debe llenar de admiración, y «los lógicos» debemos estar contentos de habernos liberado de su dogmatismo y desembarazado de la inquietud y angustia de la metafísica[16].

La ética del positivismo.—Siguiendo la herencia analítica, Schlick ha desarrollado también su doctrina ética en una obra temprana, *Fragen der Ethik* (1930), que inicia la radical concepción ética de la Escuela.

Schlick comienza afirmando el carácter *científico* de la ética; es una ciencia, un sistema de proposiciones verdaderas. «Ella otorga *conocimiento* y nada más; su única meta es la verdad, lo que significa que toda ciencia como tal es puramente *teórica*». El filósofo de la ética se distingue netamente del *moralista*, que se ocupa de la aplicación práctica de los resultados o soluciones éticas a la vida y la acción. Y «no hay peligro mayor que pasar de investigador de la ética a moralista, de investigador a predicador». No puede ser a la vez investigador teórico y «profeta» o creador de una moral, porque «quien mezcla ambos problemas no resolverá ninguno»[17].

El objeto de la ética viene designado en la vida diaria con distintos nombres: «los problemas éticos que conciernen a la «moralidad», lo que es moralmente «valioso», lo que sirve de «guía» o «norma» de la conducta humana, lo que «es exigido de nosotros» o, finalmente, al *bien*», que es la palabra más antigua e incluye a los demás. La ética, como ciencia teórica, no tiene por función crear su objeto o producir moralidad, sino conocerlo. Y ¿cómo puede conocerse lo bueno? Aquí Schlick combate la teoría de Moore, de quien, no obstante, depende. «La mera formulación del concepto del bien moral de ningún modo puede conceptuarse la tarea última de la ética, sino, más bien, como una mera preparación para la misma»[18].

Por ello, el concepto de lo bueno se ha de completar con la determinación de las *características materiales*, que son los contenidos. Este contenido, o qué es lo que se nos exige, lo hemos de descubrir en los hechos, en las distintas valoraciones o concepciones sobre la acción buena que han tenido los pueblos y «diferentes hombres y

[16] *L'École de Vienne et la philosophie traditionnelle* (1937), en *Gesammelte Aufsätze* p.390-398. Cf. p.394, donde expresa esas afirmaciones de la liberación de las inquietudes y tormento de la metafísica por obra de ellos, los lógicos, que han aclarado los paralogismos y confusión en que incurría esa filosofía metafísica con la distinción entre las cuestiones de sentido y las cuestiones de hecho.

[17] *Fragen der Ethik* c.1 n.1; trad. esp. parcial (c.1) en AYER, *El positivismo lógico* (México-Madrid 1978) p.251.

[18] Ibid., n.2-3 p.252-255.

fundadores de religiones en diferentes tiempos». La investigación ética ha de partir, pues, de los *hechos*, indagando los elementos comunes de las actitudes o modos de obrar que han sido llamados buenos. Schlick no decide si hay realmente una multiplicidad de morales incompatibles entre sí, pero constata que hay zonas muy amplias en que está comprobada la unanimidad y firmeza en las valoraciones morales; los casos de divergencia deberán, más bien, ser tratados como «excepciones» e irregularidades de la conducta común [19].

Del mismo estudio de estos contenidos materiales surge el concepto de la *ética como doctrina de las normas*. Porque las notas comunes que presenta un grupo de acciones buenas pueden resumirse en una *regla*, que es «la forma de conducta que deben tener tales o cuales propiedades para que se la considere como buena». Esta regla es lo que se llama una *norma*, que «no es sino la mera consignación de un hecho de la realidad». Y para la determinación de las normas se procederá buscando siempre nuevos grupos reconocidos como buenos y señalando la regla o norma que satisfaga a todos ellos. Este procedimiento se prosigue por sucesivas generalizaciones, «a fin de llegar a una regla más alta y más general que abarcase a todas las demás como casos especiales... y que pudiera aplicarse a cada caso particular de la conducta humana». Tal norma superior es lo que el filósofo llama un *principio moral* [20].

Así estructura Schlick una *concepción positivista* de la ética. Son los hechos los que configuran las normas. Estas son simple expresión, abreviada en un enunciado general, de aquella característica común que presentan en un grupo o sociedad el conjunto de acciones consideradas como buenas por aquella sociedad o grupo. Y el paso de la norma al principio moral se lleva a cabo por similar proceso de generalización. En este positivismo, las normas y el mismo principio o principios morales son producto de una generalización de diversos hechos de experiencia, y su valor es siempre relativo. El principio positivista de la verificación elimina como sin sentido toda cuestión relativa a los valores absolutos, de lo que es digno de ser deseado por sí mismo, porque rebasa el campo empírico. «No es um problema, sino meros sonidos verbales huecos» [21].

De aquí resulta que la ética no es «una ciencia normativa pura», cuyo cometido fuera deducir las normas morales de principios establecidos *a priori*. Todas sus normas y valoraciones derivan de los hechos, de la realidad cambiante de la vida humana. En tal sentido, la ética no es tanto una ciencia normativa que deje de ser una *ciencia fáctica*. No es por ello una «ciencia ideal», que concierne al puro *deber ser*, como pensaba Kant [22].

[19] Ibid., n.5-6, p.256-258.

[20] Ibid., n.7 p.259.

[21] Ibid., n.8 p.260-261.

[22] Ibid., n.7 p.260; n.8 9 p.260-263. Cf. p.262-266: «Las normas consideradas como

Schlick considera que un tema más importante en la ética es la *explicación causal*, el conocimiento de las causas o *motivos* de nuestra conducta moral. Pero esto concierne a los procesos psíquicos, que han de ser estudiados por la psicología. Termina así el primer capítulo de los fundamentos reduciendo la ética a la psicología; es ésta ciencia la «que resuelve el problema de las leyes de la vida de la psiquis». La ética sigue, pues, un método psicológico, es una parte de la psicología, lo cual no implica su degradación, sino una simplificación de la ciencia [23].

En los siguientes capítulos, Schlick distingue la mera *actividad* externa de la *conducta*, que se refiere a las decisiones de la conciencia o a «los actos de la voluntad». Por tal concepto de la *voluntad* no entiende una potencia del yo a modo «sustancia», sino el proceso psíquico de la elección; entre los varios estímulos que incitan a la acción, se decide por el impulso prevalente. «En un conflicto de fines, el hombre obrará en la dirección de lo más agradable» [24]. Sostiene, pues, el *determinismo psicológico*, negando la libertad. En su naturalismo hedonista, los motivos de la voluntad se circunscriben a los objetos agradable o placenteros, y la ley de la motivación de la voluntad afirma que la elección se inclina siempre a lo más agradable, pues «el hombre obra en dirección del impulso más fuerte» [25].

Pero la censura moral de la sociedad se impone sobre los impulsos egoístas de los individuos, pues la sociedad se ve amenazada en la consecución de sus deseos por el egoísmo de los individuos, que perturbarían el equilibrio social. La moral que de aquí resulta no es sino una reacción *natural* producida por los deseos de la sociedad, puestos en peligro [26]. Schlick agrupa los sistemas morales en *éticas del deber* y *éticas del deseo*. La ética moderna, desde Kant, estaría

las normas últimas, o los valores supremos, deben extraerse, en calidad de hechos, de la naturaleza y de la vida humana... Las últimas valoraciones son hechos que existen en la realidad de la conciencia humana, y aun cuando la ética fuera una ciencia normativa, no por eso dejaría de ser una *ciencia fáctica*. La ética tiene que ver por entero con lo *real*; ésta me parece ser la más importante de las proposiciones que establecen su tarea. Es extraño a nosotros el orgullo de aquellos filósofos que consideran los problemas de la ética como más notables y elevados precisamente porque no se refieren a la realidad ordinaria, sino al puro *debe ser*».

[23] Ibid., n.10-12 p.263-268.

[24] Ibid., c.2 trad. ingl. *Problems of Ethics* (Nueva York 1962) p.37s. Cf. p.37: «No existe un *acto de la voluntad* que, añadido a la oscilación de los motivos y al triunfo final de uno de ellos, decide cuál debe triunfar, sino que todo el proceso que hemos descrito es en sí mismo el acto de la volundad». Cf. M. SANTOS CAMACHO, *Ética y filosofía analítica* (Pamplona 1975) p.283-320.

[25] Ibid., c.3. ed. cit., p.62: «La ley de la voluntad afirma que uno no puede obrar únicamente en dirección hacia aquel fin cuya idea le es más placentera, lo que quiere decir que *cada uno obra en la dirección del impulso más fuerte*».

[26] Ibid., c.3. p.78: «Si se prueba que esta opinión es universalmente válida, podemos expresar la siguiente ley como idea ética fundamental: las valoraciones morales de los modos de conducta y caracteres no son otra cosa que *reacciones emocionales* con las que la sociedad humana responde a las consecuencias agradables o desagradables que, de acuerdo con la experiencia, proceden de estos modos de conducta y caracteres».— Schlick apunta ya aquí y en otros lugares a la teoría emotivista de la ética.

centrada en el deber, mientras que las éticas antiguas serían teorías basadas en los deseos y no en los mandamientos. No debe haber oposición, ya que «los preceptos morales no son sino expresiones de los deseos de la sociedad humana»[27]. Así termina configurando Schlick su concepción ética en un *utilitarismo social*, según las tres proposiciones que ofrece como conclusión[28].

Todavía, volviendo a la crítica de los sistemas morales, rechaza con fuerza la teoría de valores objetivos y, sobre todo, cualquier idea de valores absolutos. «Los valores existen para la ética en la medida en que son percibidos sensiblemente, es decir, en la medida en que son relativos a nosotros». Un deber absoluto o imperativo categórico es una «expresión vacía de sentido», lo mismo que una voluntad absoluta al modo de un *yo* supraempírico, pues el deber sólo puede ser entendido en relación con unos *deseos* a realizar[29]. Nada, en efecto, puede aceptarse con significado que rebase la experiencia, según el criterio empirista de la verificación, que se impone también en el dominio de la ética, la cual queda confinada a los límites de la psicología y sociología.

HANS REICHENBACH (1891-1953), matemático, físico y filósofo, es el representante principal y como fundador del grupo berlinés de pensadores que se adhirieron a las tendencias del positivismo lógico del Círculo de Viena.

Nació en Hamburgo y estudió primero ingeniería en la Escuela Técnica de Stuttgart. Después de haber frecuentado las Universidades de Berlín, Munich, Gotinga y Erlangen, se doctoró en filosofía en 1915. Enseño filosofía de la física en la Universidad de Berlín en los años 1926-1933. Al advenimiento del régimen nazi abandonó Alemania, pasando a enseñar en Estambul hasta 1938. Se trasladó luego a América como docente en la Universidad de California hasta su muerte. Junto con Carnap, fue director de la revista *Erkenntnis*, órgano del movimiento positivista, de 1930 hasta su extinción.

Los escritos de Reichenbach son numerosos: desde 1916 se dedi-

[27] Ibid., c.4 p.85: «Los preceptos morales no son sino *expresiones de los deseos de la sociedad humana*; en la valoración moral de determinados actos o disposiciones, como buenos o malos, se refleja únicamente la medida de gozo o tristeza que la sociedad espera recibir de esos actos o disposiciones».

[28] Ibid., c.4, p.78: «1) El significado de la palabra 'bueno' (de lo que es considerado como moral) viene determinado por la opinión de la sociedad, que es el único legislador que formula los preceptos morales...

2) El contenido del concepto 'bueno' es determinado de tal manera por la sociedad, que son subsumidos bajo este concepto todos aquellos modos de conducta que la sociedad considera ventajosos para su bienestar y preservación.

3) Los preceptos morales son establecidos por la sociedad únicamente porque parece que el cumplimiento de los mismos será útil a ella. Podemos formular la proposición 3) diciendo también: 'Lo bueno es bueno únicamente porque es considerado como útil para la sociedad'...»

[29] Ibid., p.79-80. Los teóricos positivistas han de revolverse siempre contra la ética, que como la metafísica, y en razón de su proclamación de Valores absolutos, contradice abiertamente el empirismo puro.

có a exponer, en artículos de revista y periodísticos, los descubrimientos y teorías de la ciencia física actual, que aceptó con entusiasmo, esbozando en torno a ellos la nueva metodología y filosofía de la ciencia. Son sus principales monografías, que recogen la materia de los artículos, *Relativitätstheorie und Erkenntnis apriori* (Berlín 1920), *Philosophie der Raum-Zeit-Lehre* (Berlín 1928), *Ziele und Wege der physikalischen Erkenntnis* (1929), *Atom und Kosmos. Das physikalische Weltbild der Gegenwart* (1930), *Ziele und Wege der heutigen Naturphilosophie* (1931) y *Wahrscheinlichkeitslehre* (Leyden 1935). En su etapa americana continuó el análisis y difusión de las teorías de la ciencia con su fundamentación filosófica, siendo sus principales trabajos: *Experience and Prediction* (Chicago 1938), *Introduction à la logistique* (París 1939), *From Copernicus to Einstein* (Nueva York 1942), *Philosophical Foundations of Quantum Mechanics* (Berkeley 1944), *Elements of Symbolic Logic* (Nueva York 1947) y *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley-Los Angeles 1951). Póstumos aparecieron *The Direction of Time* (Berkeley 1956) y *Modern Philosophy of Science* (Londres 1959), que recogen trabajos anteriores y algún escrito final [30].

Filosofía científica y positivismo lógico.—Reichenbach se presenta en toda su producción como un filósofo científico, y toda su obra la denomina una «filosofía científica», que se condensa en el análisis agudo y exposición de las grandes conquistas de la ciencia moderna.

Estos temas científicos han constituido el interés máximo y ocupado todos los trabajos de nuestro pensador, que los ha elaborado en estudios distintos y los ha reiterado en obras de síntesis, como *Atomo y cosmos*, y especialmente *Objetivos y métodos del conocimiento físico*. Como se advierte más claramente en esta obra, su intención es ofrecer una «interpretación filosófica» de estos descubrimientos de la ciencia moderna. Ellos representan la nueva visión filosófica del mundo, que nuestro autor contrapone a los sistema de la filosofía tradicional. Esas filosofías eran construcciones *a priori* de la razón o basadas en las concepciones erróneas de la física antigua. Su valor científico era nulo; constituían superestructuras racionales basadas en experiencias emocionales, y deben relegarse al nivel de producciones poéticas o filosofía literaria, similares a las creaciones teológi-

[30] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Objetivos del conocimiento físico*, trad. de E. IMAZ (México 1945); *Atomo y cosmos. Concepción científica del universo* (Madrid, Revista de Occidente, 1931); *La filosofía científica (The Rise of Scientific Philosophy)* (México 1953, 1967); *El sentido del tiempo (The Direction of Time)* (México 1959); *Moderna filosofía de la ciencia* (Madrid, Tecnos, 1965, colección póstuma de precedentes trabajos; el más importante, *Fines y métodos de la filosofía de la naturaleza moderna*, y dos escritos finales, con elenco exhaustivo de sus obras).

Bibliografía.—L. GEYMONAT, *La nuova filosofia della natura in Germania* (Turín 1934); F. BARONE, *Il neopositivismo logico* (Turín ²1964); A. W. BURKS, *Reichenbach's Theory of Probability and Induction:* Rev. Metaph. (1951) p.377-393; A. SANTUCCI, *H. Reichenbach e la filosofia scientifica:* Il Mulino (1962) p.268-274, con otros artículos de revista.

cas que han satisfecho durante siglos[31]. La filosofía científica actual rechaza estos viejos sistemas y acepta sólo un conocimiento filosófico que recoge los hechos de la ciencia y señala el camino del trabajo científico mediante los nuevos métodos del análisis racional basados en la experiencia[32]. Ella se caracteriza como «el empirismo moderno», que no contradice al racionalismo (sino sólo «a la razón dogmática del racionalismo tradicional»), puesto que es una sistematización construida por el instrumento de la razón, por los métodos de la investigación científica, y que utiliza la experiencia como criterio definitivo[33].

Reichenbach concibe, por tanto, su «filosofía científica», o de la naturaleza, de modo similar al positivismo clásico, puesto que engloba todo el conjunto de las ciencias modernas y «reconoce el análisis de la ciencia como filosofía»[34]. Parece, sin embargo, que lo más propio de esta nueva filosofía, como distinta de las ciencias particulares, estriba en la nueva metodología del análisis científico, que

[31] *Fines y métodos de la filosofía de la naturaleza moderna*, trad. esp. en *Moderna filosofía de la ciencia* (Madrid 1965) p.131: «Estos filósofos (de los sistemas antiguos) desarrollan una teoría del conocimiento, una concepción del ser, a veces una especie de cosmología, todo lo cual está construido, evidentemente, sin consideración al análisis lógico y epistemológico. Su única finalidad es la de *disfrazar actitudes emocionales mediante un sistema conceptual pseudocientífico. Puede ser que esta forma de poesía conceptual satisfaga emocionalmente a sus admiradores, del mismo modo que las creaciones teológicas o mitológicas han satisfecho a los creyentes durante miles de años;* pero la tragedia de todos los defensores de esta manera de pensar es que... consideran como científico el lenguaje metafórico en el que describen sus experiencias emocionales y se atreven a enfrentarlo con la filosofía científica. Existen numerosos filósofos de todos los tiempos culpables de esta confusión de actitudes emocionales, a menudo religiosas, con el conocimiento teórico... Lo que se nos ofrece hoy *como verdadera metafísica* u ontología, incluso por escritores de grandes cualidades humanas, no es sino pseudociencia... ¿Qué es esto sino una especie de música conceptual que refleja experiencias emocionales?»

[32] *Objetivos y métodos del conocimiento físico*, trad. cit. (México 1945) p.21: «Lo que hay que rechazar es aquella filosofía que trata de prescribir al físico algo sobre los resultados o los métodos de su ciencia; pero *una filosofía que recoge* sus hechos de la ciencia natural, que trata de hacer luz en la indagación científico-natural y acierta a aclararle al investigador la meta y el camino de su propio trabajo basándose en las creaciones de éste, no puede ser sino bien venida».

[33] *Fines y métodos de la filosofía de la naturaleza*, trad. cit., p.129: «Debe considerarse la filosofía de la naturaleza moderna como un triunfo del empirismo, ya que acepta la experiencia como criterio definitivo de todas las afirmaciones sobre el mundo físico. Utiliza la experiencia incluso para juzgar las últimas categorías, que la filosofía tradicional había considerado *a priori*. El empirismo moderno no contradice al racionalismo, puesto que el conocimiento se concibe como sistema construido por la razón, sobre el que la experiencia ejerce una influencia reguladora... Esta filosofía ha creado recursos técnicos tales como la lógica simbólica, el método axiomático, etc. Se ha convertido en un maravilloso instrumento del análisis sistemático al utilizar los métodos teóricos de las ciencias físicas».

[34] *La filosofía científica*, trad. esp. (Mexico [2]1967) c.7 p.133: «El filósofo de la escuela tradicional ha rehusado reconocer el análisis de la ciencia como filosofía, y continúa identificando la filosofía con la invención de sistemas filosóficos. No se da cuenta de que los sistemas filosóficos han perdido su significación y de que su función ha sido asumida por la filosofía de la ciencia».

conlleva nueva visión del problema epistemológico o nueva teoría del conocimiento [35].

Una cierta evolución se advierte un Reichenbach en su marcha hacia el puro positivismo lógico. En su primera obra de síntesis, *Objetivos y métodos del conocimiento físico,* que establece el valor gnoseológico de los nuevos datos de la ciencia, exponiendo las tendencias contrapuestas del realismo y el positivismo rigido de Mach, Russell y Carnap, se decide por el realismo: los átomos y demás entidades de la ciencia natural no son meras «configuraciones conceptuales», sino realidades existentes [36]. También se pronuncia por la realidad del espacio y tiempo frente al subjetivismo kantiano, no obstante las dificultades de la teoría relativista y la pluralidad de geometrías no euclídeas. Su objetividad se funda en el carácter intuitivo de estas nociones, aunque mezclado con numerosos elementos de imaginación [37]. Y se mantiene el valor de causalidad de las leyes naturales junto a su famoso principio de *probabilidad,* válido sólo para el campo de la microfísica [38].

La aceptación del positivismo lógico aparece en su posterior obra fundamental, *La filosofía científica* (1951), que contiene su pensamiento definitivo, y otros escritos de la época. Va preparada por la admisión plena de la lógica simbólica, a la que dedicó un estudio profundo y original, *Symbolic Logic* (1947). Esta sería la verdadera lógica de la ciencia y la filosofía nuevas. Con ella y el desarrollo de las matemáticas, los resultados respecto de la comprensión del munfo son más radicales. El rechazo de toda metafísica era ya posición firme desde los primeros escritos, pero ahora los ataques contra la que denomina «filosofía especulativa» son frecuentes. Así, planteando el problema del origen del universo, rechaza de plano la «antigua hipótesis» que atribuye al mundo una causa suprema por un acto creador de la materia. Tal explicación no pasaría de ser ciencia-ficción. El mundo es infinito en el tiempo, pues las series infinitas sin principio ni fin son manejadas con éxito en las matemáticas. «El universo no tiene causa, ya que, por definición, no hay nada fuera de él que pudiera ser su causa». Todo el desarrollo del mundo se explica por la *evolución* de lo biológico y el psiquismo desde lo inorgá-

[35] *Fines y métodos de la filosofía de la naturaleza*, trad. cit. p.101: «Lo nuevo en esta filosofía es el método más bien que el objeto. Su finalidad es la de resolver ciertas cuestiones epistemológicas fundamentales... Sin embargo, su método es fundamentalmente diferente del de la filosofía tradicional. La filosofía nueva se niega a resolver estas cuestiones epistemológicas por medio de la especulación abstracta, la contemplación pura o el análisis mediante la razón... Está convencida de que sólo puede resolver sus problemas en relación íntima con la investigación científica y matemática. Ha elegido como método el análisis de conocimiento científico actual en lugar del análisis mediante la razón».

[36] *Objetivos y métodos del conocimiento físico*, cit., p.62-75. La corriente eléctrica, por ejemplo, tendrá realidad sustancial (p.75).

[37] Ibid., n.15-16 p.128-146 159-165; n.26 p.199ss.

[38] Ibid., p.193: «El principio de probabilidad se nos ofrece, por tanto, como un principio independiente junto al de causalidad; sólo ambos principios a la vez contienen el supuesto general de legalidad de la física».

nico. «La vida no necesita la existencia de una sustancia inmaterial, de una *fuerza vital,* de una *entelequia* al modo de una «entidad sobrenatural», y el *vitalismo* que sostiene la existencia de tal sustancia vital es un resto del antiguo racionalismo, extraño al nuevo empirismo [39].

De un modo similar, Reichenbach evoluciona en la concepción de la realidad del universo. Con el auxilio del nuevo análisis lógico «puede escribirse la mecánica cuántica en una especie del lenguaje neutral, que no habla de ondas ni de corpúsculos, sino de coincidencias, esto es, de choques... Las experiencias ofrecidas por los fenómenos atómicos obligan a abandonar la idea de una sustancia corpórea y exigen la revisión de la forma de descripción por medio de la cual representamos la realidad física». Los átomos serían, por tanto, meras descripciones o sistemas conceptuales vacíos de entidad corpórea [40]. Reichenbach da ahora plena validez a su principio de la *probabilidad,* con tanto empeño sustentado. El principio de indeterminación de Heisenberg «es una prueba de que la idea de causalidad estricta debe abandonarse... La estructura causal del mundo físico es sustituida por una estructura de probabilidad», y la ley de conexión causal sólo es válida para los objetos ideales, no para los objetos reales [41].

La transición de la primera filosofía científica a estas nuevas concepciones deriva de la adopción por Reichenbach del positivismo lógico. Nuestro pensador lo llama «empirismo lógico», o también «concepción funcional del conocimiento». Está basado, dice, en que nuestro lenguaje consiste en una combinación de signos formando enunciados, los cuales sólo tienen significado o pueden demostrarse que son verdaderos o falsos por su posible verificación en la experiencia. «La referencia a la verificabilidad es un componente necesario de la teoría del significado» [42]. Además ha ampliado el concepto de verificabilidad a una «inferencia inductiva», que es una forma indirecta de verificabilidad [43]. Y en virtud de esta misma lógica de la verificabilidad, termina aceptando el monismo neutral, pues no hay diferencia verificable entre los estados mentales y los fenómenos físicos. «La palabra 'mente' es una abreviatura que denota un estado corporal que exhibe ciertas clases de reacciones... La creencia en la existencia independiente de una mente es una falacia resultante de la equivocada interpretación de los fenómenos abstractos». «El proble-

39 *La filosofía científica* c.12 p.210-211 216-217. Cf. p.200-223.

40 Ibid., c.11 p.198-199. Cf. p.175-198.

41 Ibid., c.10 p.172-174; c.14 p.255-258.

42 Ibid., c.16 p.265. El texto sigue: «Una oración cuya verdad no pueda determinarse por posibles observaciones no tiene significado. Aun cuando los racionalistas han creído que hay significados en sí mismos, los empiristas han insistido siempre en que el significado depende de la verificabilidad. La ciencia moderna es una ilustración de este punto de vista. En los análisis anteriores del espacio, el tiempo, la causalidad y la mecánica cuántica, la dependencia del significado respecto de la verificabilidad fue evidente».

43 Ibid., p.269-279. Con tan extraña argumentación trata de apoyar la solución del solipsismo en su lógica de la probabilidad, que reduce las leyes naturales a grados diversos de probabilidad.

ma mente-cuerpo como distintos será un pseudoproblema que ha de resolverse «recurriendo a construcciones lógicas» de descripción indirecta y a la teoría behaviorista de los estímulos fisiológicos»[44].

La ética es también sometida a rudos ataques y reducida a un puro positivismo. No existe justificación alguna de valores absolutos ni de una ley moral superior. Las filosofías que pretenden derivar los imperativos morales de una autoridad divina o de una conciencia inmanente «son interpretaciones en lenguaje de imágenes». La clarificación de la ética «es de naturaleza lógica», y compete a la lógica en unión con la psicología y sociología. «Su labor sólo puede consistir en un análisis lógico de la conducta moral, comparable a su análisis de la conducta cognoscitiva». Pero no se dan principios morales como verdades necesarias. «Los axiomas éticos no son verdades necesarias, porque no son verdades de ninguna especie». Los imperativos morales «son directrices», expresiones lingüísticas que implican un deseo, «una intención de influir en los otros». En el aspecto psicológico, «el imperativo moral se caracteriza como un acto de volición acompañado por un sentimiento de obligación, que consideramos aplicable tanto a nosotros como a otras personas». Por ellos son calificados como «consejos éticos» o exhortaciones de diversos tipos, como directrices de la conducta humana[46].

Reichenbach inicia así, junto con Schlick, la *teoría emotivista* de ética, que va a ser seguida por otros representantes de la Escuela. En el neopositivismo no cabe una ciencia ética, como no cabe ninguna filosofía especulativa. Se resuelve, como lo hace nuestro pensador, en una lógica que establece las relaciones entre los objetivos volitivos y reduce a meros enunciados fácticos los imperativos morales.

ALFREDO JULIO AYER (1910), pensador inglés, ha de destacarse aquí entre la multitud de seguidores del grupo por su especial importancia en la difusión del positivismo lógico.

Nació en Londres. Hizo sus estudios en Eton y Oxford, donde comenzó su actividad docente, siendo nombrado lector en filosofía en 1932. En 1933 se trasladó a Viena para proseguir estudios en contacto con los miembros del Círculo vienés, donde asimiló sus doctrinas. De regreso a su país fue designado profesor de filosofía de la mente y lógica en la Universidad de Londres (1946), iniciando

[44] Ibid., c.16 p.280-282; c.17 p.316. En p.282 aparece una fórmula muy saliente de este empirismo lógico: «La lógica moderna tiene recursos para tratar con equivalencias de esta clase», según el ejemplo aducido de transformar la proposición «Yo veo un árbol» en la equivalente «Mi cuerpo se encuentra en cierto estado fisiológico». Es el formalismo lógico de Russell, que elimina el sentido realista de toda proposición de existencia.

[45] Ibid., c.17 p.316: «La filosofía es el análisis de todas las formas de pensamiento». Asimismo en la conferencia *Racionalismo y empirismo*, en *Moderna filosofía de la ciencia*, cit., p.180: «No existe ontología ni dominio separado del conocimiento filosófico que precedan a la ciencia. *La filosofía no contribuye con ningún contenido al conocimiento*».

[46] Ibid., c.16 p.287-289; c.17 p.324-326; *Racionalismo y empirismo*, cit., p.180.

una activa propaganda de las ideas positivistas. En 1959 pasó a Oxford como profesor de lógica en el New College, donde continúa en la actualidad. Pertenece a la Academia Británica.

La producción filosófica de Ayer es ya muy amplia. Su primera obra, *Language, Truth and Logic* (Londres 1936), es la más conocida y ha obtenido numerosas ediciones y traducciones. En las siguientes obras fue atenuando y corrigiendo sus posiciones extremas, ya desde *The Foundations of Empirical Knowledge* (Londres-Nueva York 1940) y *Thinking and Meaning* (Londres 1947). Sucesivamente fue publicando *Philosophical Essays* (Londres-Nueva York 1954), *The problem of Knowledge* (Londres 1956), la compilación de artículos de autores de la Escuela, *Logical Positivism* (Glencoe-Londres 1960), con una introducción en que traza el resumen histórico de la misma; *The concept of a Person and Other Essays* (Londres-Nueva York 1963, colección de nueve trabajos, en parte publicados, en que el título es sólo el nombre de uno de ellos), *The Origins of Pragmatism* (Londres 1968), *Metaphysics and Common Sense* (Londres 1967, colección artículos y conferencias) y por fin, *The Central Questions of Philosophy* (Londres 1973), nueva síntesis de los temas principales de su filosofía. Ayer es, además, un claro expositor de la historia del movimiento empirista, colaborando con R. Winch en la obra *British Empirical Philosophers* (Londres 1952)[47].

La síntesis del positivismo lógico.—La obra juvenil, *Lenguaje, verdad y lógica*, es la que ha dado más nombre a nuestro pensador. Ha sido llamada la «biblia del neopositivismo», que ha contribuido poderosamente a propagar esta nueva filosofía en el mundo de lengua inglesa. Constituye, según también se dice, una de las exposiciones más completas de las tesis neopositivistas, escrita en estilo claro y accesible, despojado del tecnicismo logístico. Ayer, además, trata de insertar este positivismo lógico en la tradición empirista inglesa en su versión fenomenista, pues ya comienza declarando: «Los puntos de vista que se formulan en este tratado proceden de las doctrinas de B. Russell y Wittgenstein, que son, a su vez, el resultado lógico del empirismo lógico de Berkeley y de

[47] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*El concepto de persona* (Barcelona 1969); *El problema del conocimiento* (Buenos Aires 1962, 1968); *Lenguaje, verdad y lógica* (Barcelona, Martinez Roca, 1971); *El positivismo lógico* (México 1965); *Los problemas centrales de la filosofía* (Madrid 1973); *Ensayos filosóficos* (trad. esp. Madrid 1979).

Bibliografía.—C. E. M. JOAD, *A Critique of Logical Positivism* (Chicago 1950); J. BURNHEIM, *Modern Attack on Metaphysics: Russell and Ayer*: Philos. Studies (1952) p.3-17; E. MAC CARTHY, *The Logical Empiricism of Ayer*: ibid. (1952) p.19-53; T. CROWLEY, *Metaphysics and Prof. Ayer*: ibid. (1953) p.83-99; G. M. GOZZELINO, *La filosofia di A. J. Ayer* (Roma 1964); J. R. WEINBERG, *Examen del positivismo lógico*, trad. esp. (Madrid 1959); A. M. QUINTON, *Contemporary British Philosophy*, en *A Critical History of Western Philosophy* (Nueva York 1964), y numerosos trabajos de crítica en otras revistas y obras generales.

Hume» (prólogo). Ayer va a defender en su tratado, «escrito con pasión», la forma extrema del neopositivismo.

Es significativo que el capítulo I, en que expone, como núcleo central, el *criterio de la verificación*, sea titulado *La eliminación de la metafísica.* La actitud radicalmente antimetafísica, como rasgo esencial del sistema, aparece desde el comienzo y se prosigue en toda la obra, sobre todo en la crítica final.

El criterio básico de la «verificabilidad» establece que una proposición es significativa siempre y cuando el que la expresa conoce «qué observaciones le inducirían, bajo ciertas condiciones, a aceptar la proposición como verdadera o a rechazarla como falsa», es decir, que puede estar conforme o no con la experiencia futura. De lo contrario será una pseudoproposición, quizá emocionalmente, pero no literalmente significante. Dentro de esta verificabilidad, Ayer distingue un sentido «fuerte» y un sentido «débil», parcial o probable. En sentido fuerte, una proposición es verificable cuando su verdad es establecida de una manera «concluyente» —es decir, cierta— en la experiencia. Es verificable en sentido débil «si es posible para la experiencia hacerla probable». Frente a la posición de Schlick y otros, sostiene como suficiente el criterio de la verificación meramente *probable*. De lo contrario, las proposiciones de leyes generales no serían válidas, ya que, según el positivismo, cualquier generalización inductiva —y éste es el caso de las leyes naturales— puede ser refutada o falseada por un hecho futuro contrario. Igualmente, la verdad de los hechos históricos no llega a ser más que altamente probable. «En realidad, nuestro tema será que ninguna proposición, excepto una tautología, puede ser algo más que una hipótesis probable»[48]. Es lo que va a aplicar después a todas las proposiciones de la ciencia.

En virtud de este criterio de la verificación por una observación, real o posible, de la experiencia sensible, quedan de antemano eliminadas todas las afirmaciones de la metafísica, porque, según lo dicho, el criterio de la significación empírica se adecua con el criterio de la verificación. Las proposiciones que expresan hechos empíricos, verificables en la experiencia sensible, son las propiamente significantes. Fuera de ellas, son únicamente significativas las tautologías, proposiciones analíticas sin contenido empírico. Ahora bien, una sentencia metafísica es la que pretende expresar una proposi-

[48] *Lenguaje, verdad y lógica*, trad. esp. de M. Suárez (Barcelona 1971) c.1 p.37-42.

ción auténtica que de hecho no contiene ni aserción empírica ni tautología. «Y como las tautologías y las hipótesis empíricas forman la clase entera de las proposiciones significativas, estamos justificados al concluir que *todas las afirmaciones metafísicas son absurdas*». La raíz de esta superstición metafísica deriva de «confusiones lingüísticas», de un engaño de la gramática. La metafísica del ser proviene también de otra confusión lingüística, basada en el supuesto de que la existencia fuera un atributo. Pero esta falacia ya la rechazó Kant, quien negó que la existencia fuera un atributo. Las proposiciones existenciales son tautológicas o contradictorias, y han de transponerse a términos de proposiciones de relaciones de propiedades. No hay, pues, lugar para una supuesta existencia del ser y su metafísica. Y, en general, todo este tipo de entidades metafísicas de que hablan los filósofos están fuera de la experiencia verificable y no contienen significación literal. Ayer insiste en que las afirmaciones metafísicas son «literalmente absurdas», porque están basadas en errores y falacias de gramática. No admite que se la equipare a la poesía, pues la literatura poética suele referirse a realidades de experiencia, aunque de modo imaginario, por lo que sus expresiones son «literalmente significativas». Su única comparación es la «mís tica», que trata de «expresar lo inexpresable» y suscita emociones de valor estético sin caer en lo absurdo. Se ha de desdeñar, pues, a ambas, porque no llegan a comprender «las operaciones de nuestro lenguaje»[49].

Naturaleza de la filosofía.—Después de haber anatematizado la metafísica, pasa Ayer a señalar la naturaleza de la filosofía y sus funciones. Desde luego, se ha de descartar como otra «superstición» metafísica la idea de que su misión sea la de construir un sistema deductivo que desde ciertos primeros principios derive por deducción el cuadro completo de la realidad, pues se rechaza la suposición de que existen tales principios evidentes, de los cuales se deduzcan las leyes de la naturaleza. Estas son generalizaciones que se construyen por inducción mediante la observación empírica, y no proposiciones ciertas deducidas de principios. Y a este género de hipótesis probables pertenecen las ciencias. Tampoco se ha de alinear la filosofía entre las ciencias, como una especie de ciencia superior, un conocimiento especulativo más allá del

[49] Ibid., c.1 p.46-51.

alcance de la ciencia empírica. «Esta creencia es un error... no hay clase alguna de conocimiento especulativo acerca del mundo que esté en principio más allá del poder de la ciencia»[50].

La filosofía es, por lo tanto, *una actividad de análisis*, proclama Ayer, siguiendo de cerca a Schlick. Su función es, además, «totalmente crítica» a través de un método de análisis que trate de esclarecer las confusiones del lenguaje y el sentido de las proposiciones. Este quehacer de análisis se extiende no sólo a las proposiciones de la ciencia, sino también a las de sentido común, pues Ayer se profesa filósofo del lenguaje común. El filósofo, como analista, no se ocupa de las cosas y sus propiedades físicas, «sino de la forma en que hablamos de ellas. Las proposiciones de la filosofía no son factuales (de contenido empírico), sino de carácter lingüístico... Por lo tanto, podemos decir que la *filosofía es un departamento de la lógica*... una indagación puramente lógica», pues «está interesada por las consecuencias formales de nuestras definiciones y no por las cuestiones del hecho empírico»[51]. Y pretende mostrar que la mayoría de los grandes filósofos —Locke, Berkeley, Hume— fueron analistas de este género.

Ayer luego pasa a explicitar la naturaleza de este análisis filosófico. Naturalmente, se trata de un análisis lógico-lingüístico. Aquí nuestro autor sigue de cerca a Russell, aceptando y ligeramente indicando su simbolismo lógico, que aboca al sistema de construcciones lógicas. La teoría russelliana de las descripciones marca el ejemplo de cómo deben traducirse las definiciones de los objetos en expresiones simbólicas de manera que no contengan afirmación de objeto alguno existencial, sino determinación de propiedades y sus mutuas relaciones. Y, en general, todo el proceso de elucidación filosófica se reduce a transformaciones de proposiciones y sustitución de unos símbolos por otros sinónimos de manera que se esclarezca por el análisis la significación del lenguaje empleado[52].

[50] Ibid., c.2 p.52-54.

[51] Ibid., c.2 p.65; cf. p.55-65.

[52] Ibid., c.3 p.68-81. Al final de la obra (c.8 p.178-180), en que defiende, en la línea de Carnap, la unidad de las ciencias, sostiene, asimismo, cierta unificación de la filosofía con la ciencia. Las dos actividades de «formular hipótesis, desarrollar las relaciones lógicas de estas hipótesis y definir los símbolos que aparecen en ellas» puede hacerlas también el científico. En todo caso, el filósofo tiene que convertirse en científico si quiere contribuir al desarrollo del conocimiento.

Ayer insiste luego en la naturaleza tautológica de las verdades de la lógica y matemáticas, como en pos de Russell y Wittgenstein venía sosteniendo el positivismo. La misma geometría no describe las propiedades del espacio físico, por lo que son válidas las diversas geometrías con tal de que sus teoremas sean consecuencias lógicas de las definiciones o axiomas; su aplicación al mundo real es una cuestión empírica que no concierne a la geometría misma. Con esto se destruye el sistema trascendental de Kant, reivindicando «la pretensión empirista de que no puede haber ningún conocimiento *a priori* de la realidad»[53].

El problema de la verdad, tal como se plantea de ordinario, «no existe», según Ayer. Ello es lógico en su actitud antimetafísica, ya que es una cuestión metafísica que concierne a la adecuación de la mente con las cosas exteriores, cuya existencia va a ser negada. «La concepción tradicional de la verdad como una 'cualidad real' o una 'relación real' es debida, como la mayoría de los errores filosóficos, a un fracaso en el análisis correcto de las oraciones». El análisis correcto de las preguntas «¿Qué es la verdad?» o «Cuál es su naturaleza» nos dice que los términos «verdadero» y «falso» no implican nada, sino que operan en la oración como signos de afirmación y negación. Los enunciados «*x* cree que *p* es verdadera» y similares equivalen a la afirmación de «*p*, vinculada a *x*, cree *p*»; pero la proposición no se hace verdadera por ser creída[54].

Descartado así todo supuesto ontológico, Ayer sostiene que el problema de la verdad se reduce a preguntar cómo son confirmadas las proposiciones o cuáles son las condiciones en que son verdaderas. Se trata de los enunciados empíricos de la ciencia o del lenguaje común, ya que las tautologías de la lógica y matemáticas confirman su certeza, necesaria *a priori* por la no contradicción. Y frente a la teoría de Schlick, para quien las proposiciones de experiencia inmediata, como «Este papel es blanco», serían de evidente certeza, él mantiene que toda proposición empírica es de carácter probable, que puede ser confirmada o refutada por una experiencia ulterior. De este género son todas las proposiciones generales que enuncian las leyes de la ciencia. «Aunque las creamos firmemente, siempre es imaginable que una experiencia futura nos induzca a abandonarlas». O si aparecen tener una conexión

[53] Ibid., c.4 p.99; cf. p.82-100.
[54] Ibid., c.5 p.103-104.

necesaria, como «Todos los hombres son mortales», el análisis las reduce a expresiones de definiciones, a meras tautologías.

En consecuencia, las hipótesis del conocimiento científico tienen valor de «normas que rigen nuestra expectación de la experiencia futura», pues las experiencias pasadas nos sirven de guía para hacer nuevas predicciones. Tal será la *función predictiva* de la ciencia, «la de capacitarnos para anticipar experiencias, una especie de previsión de hipótesis futuras. En ello se ha de ver «la *racionalidad* de una creencia, que se define no con referencia a una norma absoluta», sino con referencia a la práctica. «Confiamos en los métodos de la ciencia moderna, porque en la práctica han tenido éxito»[55]. El problema de la verdad se resuelve, para Ayer, en un cierto pragmatismo empirista.

Realidad del mundo exterior. El construccionismo lógico.—No obstante haber reiterado que el análisis filosófico se ocupa de lo que decimos sobre las cosas, es decir, sobre el lenguaje, no sobre las cosas mismas, añade, sin embargo, Ayer que este análisis se extiende a «poner de manifiesto la naturaleza de las cosas materiales», una cuestión por excelencia empírica[56].

El problema lo resuelve desde la noción empirista de la *percepción* según el fenomenismo de Hume. Nuestro conocimiento de percepción es de los datos sensibles o cualidades simples, llamados siempre *contenidos sensoriales*, visuales, táctiles, etc. A ellos solamente se extiende la percepción. Las cosas materiales (las mesas, sillas) «son construcciones lógicas creadas sobre contenidos sensoriales», como «El Estado inglés es una contrucción creada sobre un pueblo determinado». El símbolo «mesa» puede ser definido «en términos de símbolos que representen contenidos sensoriales». En definitiva, «una cosa material está constituida por contenidos sensoriales reales o posibles». Todo el problema del análisis está en dicha reducción de las oraciones sobre cosas materiales a proposiciones sobre las relaciones entre sus contenidos sensoriales, los cuales son elementos de la misma cosa material cuando están relacionados entre sí y mediante una relación de directa o indirecta continuidad[57].

55 Ibid., c.5 p.115-117; cf. p.104-118.
56 Ibid., c.2 p.57.60.
57 Ibid., c.3 p.72-77.

Tal teoría del *construccionismo lógico*, que reduce las cosas a simples «complejos de sensaciones», como se ha visto en el estricto positivismo lógico desde Russell, es aplicado por Ayer a todas las realidades tanto del sujeto como del mundo exterior, abocando, lógicamente, al monismo neutral russelliano. «No aceptamos el análisis realista de nuestras sensaciones en términos de sujeto, acto y objeto». Ello supondría la existencia de una sustancia como sujeto que produce el acto, este acto como entidad distinta y la sustancia del objeto subyacente a los contenidos sensoriales, entidades metafísicas que de ningún modo son susceptibles de ser verificadas.

Por lo tanto, «definimos un contenido sensorial no como un objeto, sino como una parte de una experiencia sensorial», que es un complejo de sensaciones. Y cuando decimos que existe un contenido sensorial dado, «sólo estamos diciendo que se produce». Hablar de «producción» y no de existencia evita el peligro de que se entiendan como cosas materiales. De la misma manera, la expresión de que un contenido sensorial dado es experimentado por un sujeto particular, ha de ser analizada «en términos de las relaciones recíprocas y no de un *ego* sustantivo y de sus misteriosos actos». Por ello, «la existencia de una cosa material se define en términos de la real o posible aparición de los contenidos sensoriales que lo constituyen como una construcción lógica» [58].

De ahí se sigue *la neutralidad* de toda nuestra experiencia sensorial, similar al monismo neutral. «La respuesta a la cuestión de si los contenidos sensoriales son mentales o físicos es que no son ni una cosa ni la otra, o más bien que la distinción entre lo mental y lo físico no es aplicable a los contenidos sensoriales». La distinción sólo es aplicable a objetos que son construcciones lógicas, por su distinta correlación a elementos sensoriales «introspectivos» o a los concernientes a otros cuerpos. «No es, pues, imposible que un contenido sensorial dado sea elemento de un objeto mental y de un objeto físico», pero sus relaciones serán diferentes en las dos construcciones. De ahí que los problemas que a los filósofos han atormentado de salvar el abismo entre inteligencia y materia «son todos problemas artificiales surgidos de la disparatada concepción metafísica de inteligencia y materia, o de inteligencias y cosas materiales como sustancias» [59].

[58] Ibid., c.7 p.143-144.
[59] Ibid., p.144-146.

El problema del sujeto recibe el mismo análisis disolvente. «Sabemos que un sujeto, si no ha de ser tratado como una entidad metafísica, tiene que ser considerado como una *construcción lógica* resultante de experiencias sensoriales»; para ello basta que estas experiencias «encierren contenidos sensoriales orgánicos que sean elementos del mismo cuerpo». El yo sustantivo «es una ficticia entidad metafísica», pronuncia Ayer citando a Russell. Esta solución es similar a la del fenomenismo de Hume, que definía la identidad personal en términos de semejanza y continuidad de sensaciones. De ahí se sigue la imposibilidad de que tal sujeto empírico sobreviva a la disolución del cuerpo. Es una suposición contradictoria, y los que suponen tal supervivencia después de la muerte, la refieren «no al sujeto empírico, sino a una entidad metafísica: el alma», sobre la cual no cabe un enunciado con sentido [60].

En el capítulo final vuelve Ayer a tocar estos temas en discusión con las disputas entre racionalistas y empiristas, realistas e idealistas, monistas e idealistas. Su «empirismo lógico» difiere en diversos aspectos de los extremos sostenidos por estas tendencias y en cierto modo es superador de ellas, en razón de que «las cuestiones que conciernen a la filosofía son puramente lógicas». Su posición sigue siendo la del puro fenomenismo, vinculado a la tradición de Berkeley, Hume y Stuart Mill, pues subraya: «Creo que hemos logrado demostrar la necesidad de ese fenomenalismo total» [61].

Crítica de la ética y la teología.—La postura de Ayer en estas cuestiones es crítica y demoledora de toda ética como ciencia normativa, así como de toda teología. Por algo advertía que, «para evitar la metafísica, estábamos obligados a adoptar una posición fenomenista» [62].

Ayer sostiene, pues, la *interpretación emotivista* de la ética, ya iniciada por Schlick y Reichenbach, y que será desarrollada por Stevenson. «Cuando alguien está haciendo un juicio ético, la función de la palabra ética correspondiente es puramente *emotiva*». Tales juicios sobre valores éticos, sobre el bien y el

[60] Ibid., p.147-150. Ayer se debate con el problema del *solipsismo* que arrastra esta corriente desde Wittgenstein, y al que conduce su fenomenismo, aceptando que puede llegarse a conocer la existencia de los otros por la vía indirecta de la inducción probable a través de la experiencia del propio cuerpo. La misma solución para la comunicación con los demás (p.150-156).

[61] Ibid., c.8 p.166.

[62] Ibid., p.142.

mal de las acciones, son expresiones de diversos sentimientos de desaprobación, de horror o de exhortación, y en parte también mandatos, «según las diferentes respuestas para cuya provocación están calculados»; pero como valoraciones morales o enunciados normativos no dicen nada verdadero o falso, son carentes de sentido. La razón es porque escapan a la experiencia sensorial, y por ello son inverificables. No hay, en efecto, criterio alguno para determinar una misteriosa validez absoluta para tales juicios morales, ni existen esos valores absolutos independientes de la experiencia. El análisis nos dice que los juicios éticos son expresiones de sentimientos, los cuales no corresponden a la categoría de verdad o falsedad[63].

Ayer niega, pues, cualquier tipo de valores absolutos y cualquier justificación de unas normas o principios del obrar moral, como nociones carentes de verificación empírica y, por lo tanto, de significado. Polemizando contra Moore, sostiene que nunca disputamos sobre cuestiones de valor, sino siempre sobre cuestiones de hecho, es decir, sobre sentimientos subjetivos, los cuales no pueden ser rebatidos argumentando por pretendidos principios morales; este subjetivismo ético es distinto, dice, de la antigua moral subjetiva del sentimiento, que admitía los principios y normas morales, aunque captados por cierta intuición emocional[64].

La ética como sistema o «como rama especial del conocimiento» es, pues, *eliminada,* ya que sus conceptos teóricos y normativos son «pseudoconceptos». Queda «la ulterior tarea de describir los diferentes sentimientos para cuya expresión se utilizan los distintos términos éticos, así como las diferentes reacciones que pueden provocar, tarea que corresponde al *psicólogo*». Y también a la *sociología,* pues los distintos hábitos morales que adoptan las personas o grupos surgen de la vida social. Es la sociedad la que impone el código de conducta moral a los individuos, según las distintas creencias en ellas dadas, para satisfacción de sus necesidades y felicidad comunes, por lo que tales códigos recomiendan el altruismo utilita-

[63] Ibid., c.6 p.119-127. Cf. p.126: «Ahora podemos ver por qué es imposible encontrar un criterio para determinar la validez de los juicios éticos. No es porque tengan una validez 'absoluta', misteriosamente independiente de la experiencia sensorial ordinaria, sino porque no tienen validez objetiva de ninguna clase... Hemos visto que las oraciones que expresan juicios morales no dicen nada. Son puras expresiones de sentimientos, y como tales no corresponden a las categorías de verdad o falsedad. Son inverificables, por la misma razón que es inverificable un grito de dolor o una palabra de mando, porque no expresan auténticas proposiciones».

[64] Ibid., p.123-124.127-130.

rio, condenando el egoísmo. Con todo, la nueva ética empírica y de simple expresión de sentimientos dice Ayer que «es estimulante» para la acción, porque con sus exhortaciones, desaprobaciones y consejos incita a las gentes a una ordenada conducta moral[65].

La misma concepción relativista y meramente subjetiva aplica Ayer *a la estética* y su filosofía. Los términos estéticos tales como «bello» y «feo» se emplean, como los términos éticos, para expresar ciertos sentimientos y provocar una cierta respuesta. «De esto se sigue que no tiene sentido atribuir *validez objetiva* a los juicios estéticos, y no hay posibilidad de razonar acerca de cuestiones de valor en estética, sino sólo acerca de cuestiones de hecho». Corresponde, por tanto, a la psicología y sociología los estudios sobre el origen y variación de los gustos estéticos, los cuales cambian según las distintas sociedades. Y la crítica estética «consiste no tanto en facilitar conocimiento como en comunicar emoción» en torno a las obras de arte. En consecuencia, «cualquier intento de hacer de nuestro uso de los conceptos éticos y estéticos la base de una teoría metafísica sobre la existencia de un mundo de valores... implica un falso análisis de estos conceptos»[66].

La teología y todo el conocimiento religioso reciben el mismo tratamiento demoledor en la obra de Ayer. La demostración de la existencia de Dios es imposible, porque cualquier razonamiento deductivo debería partir de premisas empíricas, las cuales se ha dicho que son todas hipótesis probables. Pero ni siquiera cabe inferir que un Dios existe, de modo probable, de algún tipo de manifestaciones empíricas como sería la regularidad de los eventos de la naturaleza. Tales fenómenos no tienen correspondencia con la noción de un Dios trascendente, que es un «término metafísico» e inverificable. Por tanto, «decir que Dios existe es proponer una expresión metafísica que no puede ser verdadera ni falsa.» Su actitud se hace radical al sostener que tales proposiciones sobre la existencia o el conocimiento de Dios «no dicen nada en absoluto acerca del mundo», no son proposiciones auténticas. Lo que le da pleno derecho a rebatir las afirmaciones teístas. Se trata de una ilusión creada por el uso de ese nombre[67].

Así, en virtud de su dogmatismo de la verificación empírica, rechaza Ayer, con fría ligereza, toda cuestión de la exis-

[65] Ibid., p.132-133.
[66] Ibid., p.132-133.
[67] Ibid., p.133-136.

tencia de Dios como mera palabrería vacía de sentido, en cuya negación incluye la existencia del alma inmortal[68]. Incluso pretende negar cualquier valor a las creencias religiosas aceptadas por la fe, rechazando el argumento de la experiencia religiosa. Las intuiciones de los místicos, que pretenden tener visiones sobre Dios, serían creíbles si sus afirmaciones fueran verificables. «Pero el místico, lejos de producir proposiciones que sean verificadas empíricamente, es incapaz, en absoluto, de producir ninguna clase de proposiciones inteligibles. Y por eso nosotros decimos que su intuición no le ha revelado ningún hecho. Es inútil su manifestación de que ha aprehendido unos hechos, pero que es incapaz de expresarlos. Porque nosotros sabemos que, si él realmente hubiera adquirido alguna información, sería capaz de expresarla».

Al describir sus visiones, el místico sólo nos da información indirecta de su situación mental, «de que está experimentado un género peculiar de contenido sensorial». Y «nosotros podemos estar seguros de que está engañándose a sí mismo», por lo que todos los que llenan libros sobre intuiciones de «verdades» religiosas «están, simplemente, facilitando material a los psicoanalistas»[69]. El frío dogmatismo empirista de Ayer le ha conducido así a su extrema actitud antiteísta y de insensibilidad religiosa, comparable sólo a la posición de Russell.

Evolución ulterior.—Se ha de reconocer en esta obra de Ayer un esfuerzo por exponer el estricto positivismo lógico o empirismo radical de una manera coherente, reduciendo a unidad sistemática sus tesis, que andaban dispersas, y apoyándolas con toda clase de sutiles argumentaciones. No es extraño que se haya constituido con ello en lúcido transmisor de esta corriente y la haya vulgarizado. Con ello ha puesto también de relieve la endeblez y vaciedad del sis-

[68] Ibid., p.134: «Decir que 'Dios existe' es realizar una expresión metafísica que no puede ser verdadera ni falsa. Y, según el mismo criterio, ninguna oración que pretenda describir la naturaleza de un Dios trascendente puede poseer ninguna significación literal». Cf. p.136: «Decir que hay algo imperceptible dentro del hombre, que es su alma o su yo real, y que sigue viviendo despues de que él ha muerto, es hacer una afirmación metafísica que no tiene más contenido factual que la afirmación de que hay un Dios trascendente».

[69] Ibid., p.134-140. Vanamente sostiene que no hay base lógica alguna para un conflicto o antagonismo entre la religión y la ciencia. «Porque como las expresiones religiosas del teísta no son auténticas proposiciones, no pueden hallarse en ninguna relación lógica con la ciencia». No obstante, añade que la ciencia viene a destruir el temor de los hombres ante su incapacidad para dominar el mundo, temor que es eliminado por la ciencia. Si muchos físicos de ahora manifiestan simpatía por la religión, es por falta de confianza en la propia ciencia, derivada «de la crisis que la física acaba de pasar» (ibid., p.137).

tema, que, mediante el rígido dogmatismo de la verificación por la experiencia sensible, ha cerrado el paso a todo pensamiento elevado humano y a toda auténtica filosofía, y ha privado dictatorialmente de todo contenido y significado obvio a nuestro entero lenguaje racional, ontológico y ético, resucitando filosofías tan trasnochadas como el fenomenismo de Hume, el empiriocriticismo de Mach y el idealismo de Berkeley, que abren el paso al escepticismo.

En los escritos siguientes, Ayer ha corregido sus puntos de vista y evolucionado hacia la filosofía analítica común, suavizando la rigidez del sistema, sin abandonar sustancialmente la tesis del positivismo lógico. Se trata de diversas retractaciones de los mismos temas o de colecciones de artículos sobre puntos particulares. Su interés es ya secundario, y sólo cabe indicar algunos aspectos.

En la introducción que figura desde la segunda edición en la citada obra (1946), y que recoge lo expuesto en su escrito anterior, *The Foundations of Empirical Criticism* (1940), Ayer altera el principio de verificación, dándole mayor amplitud. No solamente se circunscribe a proposiciones directamente verificables, sino a otras indirectamente verificables que derivan, por deducción analítica, de las precedentes, comprendiendo «teorías científicas expresadas en términos que por sí mismos no designan nada observable». La noción de significación debe ser más abierta, y puede decirse que una declaración es significante «aunque no sea ni analítica ni empíricamente verificable»[70].

De manera especial, Ayer ha evolucionado en su teoría del conocimiento desde la obra *El problema del conocimiento*. La percepción ya no se limita a los datos sensoriales; percibimos también los objetos físicos usuales, como mesas y sillas. «Nuestras experiencias sensibles nos proveen de motivos para creer en la existencia de objetos físicos». Los enunciados que afirman o implican la existencia de esos objetos físicos «son, muy a menudo, verdaderos», sostiene ahora, rechazando la teoría anterior de que los objetos físicos sean «meras construcciones lógicas», y, con ello, el fenomenismo[71]. Ayer sigue evolucionando, inclinándose, en amplia discusión, hacia el realismo del sentido común de Moore, que él llama el «realismo físico», y lo distingue tanto del realismo ingenuo como del fenomenismo. No solamente los objetos físicos de la percepción común —sillas, mesas—, sino también los átomos, electrones y demás partículas cuya existencia es postulada por la ciencia y puede ser confirmada por el experimento, pertenecen a la realidad física. Ayer, sin embargo, se muestra indeciso entre optar por este realismo crítico o por el fenomenismo[72].

[70] *Introducción a Lenguaje, verdad y lógica*, trad. cit. (Barcelona 1977) p.19-22.

[71] *El problema del conocimiento*, trad. esp. (Buenos Aires 1962) c.3 p.104-105 156-160.

[72] *What must There be?*, en *Metaphysics and Common Sense* (Londres 1967) p.60-63. En todo caso, añade, han de admitirse amplios criterios de análisis para decidir si esas proposiciones del sentido común son verdaderas o falsas (ibid., p.69-81). Asimismo en *The Central Questions of Philosophy* V (Londres 1973) p.110.

El problema de la persona es planteado por Ayer en la otra obra que lleva ese título. No se eleva en ella a ninguna teoría metafísica o antropológica de la personalidad. El concepto de persona es postulado como noción derivada y analizable en sus elementos: «Cada ser individual humano puede ser tenido como persona». Y la cuestión tratada es acerca de los principios que garantizan la *identidad* individual una vez rechazada la idea metafísica de un yo como sustancia. Ayer abandona aquí su tendencia al monismo neutral, distinguiendo netamente los procesos psíquicos, o «estados de conciencia», de las demás propiedades físicas del individuo humano. Pregunta entonces cómo se relacionan los estados mentales con esas propiedades corporales para constituir la identidad y continuidad de la persona. Y, rechazando tanto el monismo de lo mental y corporal como el puro fisicismo, sostiene que «la identidad personal depende de la identidad del cuerpo y que la posesión de estados de conciencia por parte de una persona consiste en que aquéllos tienen una relación causal con el cuerpo por el que dicha persona es identificable». El hecho de que esas experiencias mentales sean «las de la persona que uno es, depende de que están ligadas con este cuerpo particular»[73]. Muy a su pesar, Ayer se ve forzado a admitir el dualismo mente-cuerpo y la existencia de relaciones psico-físicas, que quiebran la identificación de los contenidos sensoriales.

En el tema sobre *La naturaleza y funciones de la filosofía* es también visible la evolución de Ayer hacia la filosofía analítica. Mantiene aún, sin duda, que la función principal de la filosofía es la de análisis de las proposiciones y del lenguaje común para esclarecer su sentido. Pero amplía su cometido a la indagación del contenido empírico de las teorías de la ciencia para averiguar su valor real. Por ello hace también uso del método de las «buenas razones» de Moore para establecer la prueba de esas realidades del sentido común y de la ciencia. Y critica ahora la teoría de las descripciones de Russell y su reduccionismo de los enunciados de la existencia a meras proposiciones de relaciones hipotéticas[74].

No obstante, Ayer *no ha abandonado sus tesis del positivismo lógico*, que se cifran sustancialmente en el rechazo global de toda metafísica como consecuencia ineludible del principio de la verificación empírica. Puede apreciarse esto en su última obra: *The Central Questions of Philosophy* (1973), que contiene una nueva síntesis de sus doctrinas del positivismo lógico. La existencia y realidad de los objetos físicos es admitida como hipótesis probable, pero es rechazada de plano cualquier realidad de sustancia, sobre todo la existencia de sustancias

[73] *El concepto de persona* III, trad. esp. (Barcelona 1969) p.142-148; cf. p.109-162. Con lo cual ya cambia de opinión respecto de otra respuesta en *El problema del conocimiento* (p.226ss), de que esta identidad se efectuaba por relaciones de conexión de las experiencias mentales a través de la memoria.

[74] *El concepto de persona* V p.163-200; *Metaphysics and Common Sense*, cit., p.69; *The Central Questions of Philosophy* p.44ss 121.

mentales. Su posición antimetafísica se refleja, una vez más, en la última parte, en que pretende refutar cualquier argumento sobre la existencia de Dios y combate duramente, siguiendo las reflexiones de Russell, la supuesta necesidad de la religión y de un Dios creador para mantener y justificar el valor objetivo de la moralidad[75]. No obstante sus oscilaciones en otros aspectos secundarios, su actitud antiteísta e irreligiosa la sigue manteniendo hasta el final, como secuela necesaria de la mentalidad positivista.

LA DIRECCIÓN FISICALISTA Y LÓGICO-SINTÁCTICA

De la concepción original del positivismo lógico hasta aquí señalada se separó otra dirección aún mas radical, representada por Neurath y Carnap, dos de los principales componentes de la Escuela de Viena. Estos disentían de la formulación del positivismo propuesta por Schlick, orientándola en un sentido puramente lingüístico y lógico-sintáctico. No admitían que el análisis del lenguaje implicara una apelación a contenidos empíricos, porque así se asumía una posición dogmática (el realismo) y se introducía el dualismo entre lenguaje y realidad. Cualquier recurso al dato inmediato de la experiencia como base del discurso significante va a ser considerado como un residuo de metafísica, ya que el dato empírico es algo extralingüístico que hace revivir lo inexplicable y permite la constitución de un mundo objetivo como simple sistematización de experiencias individuales.

OTTO NEURATH (1882-1945) es el iniciador de la nueva tendencia, llamada por él «fisicalismo», que fue desarrollada en direcciones varias por Carnap.

Nació en Viena. Estudió ciencias económicas y sociales en Viena, Heidelberg y Berlín, donde se doctoró en 1906. Miembro desde los comienzos del Círculo vienés, se distinguió como uno de los más tenaces propagadores de los ideales del Círculo y, en general, del positivismo lógico. Aparte de su labor filosófica, se entregó a toda suerte de actividades sociales y políticas. Participó en la revolución de Munich que siguió a la primera guerra y entró en colaboración con el grupo vienés de socialistas liberales, con los que trabajó en diversas obras de reforma social y económica, promoviendo instituciones populares en los órganos municipales de la Viena socialdemócrata. Neurath simpatizaba fuertemente con la ideología marxista, de la cual aceptaba las tesis económico-sociales, rechazando su

[75] *The Central Questions of Philosophy* (Londres 1973) V p.89ss; VI p.117ss; X p.211-233.

dogmatismo teórico. Por ello, a la caída del Gobierno socialista se trasladó a Holanda, donde continuó la difusión del movimiento positivista, publicando en La Haya *The Journal of Unified Science* en sustitución de la revista *Erkenntnis*. Fue original suya la idea de la unificación de las ciencias con un lenguaje común, en cuyo plan trabajó con denuedo, y en el I Congreso Internacional para la Unidad de la Ciencia (París 1935) presentó el proyecto de una *International Encyclopedia of Unified Science*, que fue aprobado. En la Universidad de Chicago, donde era profesor su amigo Carnap, se creó un Comité para la realización del proyecto, que, según su plan, debía tener 26 volúmenes, con 260 monografías para la aplicación extensiva a todas las ramas científicas. Director del Comité era el mismo Neurath con Carnap y Morris. El vasto proyecto fracasó por la guerra, y sólo se publicaron dos volúmenes introductorios, *Foundations of the Unity of Science* (Chicago 1938, 1944), que contienen veinte monografías. Neurath trabajó, finalmente, en Londres en un antiguo instituto vienés de educación, donde murió.

La producción científica de Neurath se reparte entre estudios económicos-sociales y los dedicados a explayar su teoría neoempirista. Entre los primeros destacan, junto con una historia de la economía antigua, *Lebensgestaltung und Klassenkampf* (Berlín 1928) y *Man in the Making* (Londres 1939). Su teoría fisicalista se contiene en los artículos *Physikalismus:* Scientia (1931) p.297-303; *Soziologie des Physikalismus;* Erkenntnis (1931) p.393-431; *Protokollsätze:* ibid. (1932) p.204-214; *Radikaler Physikalismus und Wirkliche Welt:* ibid. (1934) p.346-362, y en el volumenn *Empirische Soziologie* (Viena 1931). Las aplicaciones de la teoría a la configuración del lenguaje y de la ciencia unificada las describe en *Einheitswissenschaft und Psychologie* (Berlín 1933), *International Picture Language* (Londres 1935) y en las dos monografías *Unified Science as Encyclopedic Integration:* Intern. Enc. Unif. Sc. (I, 1, Chicago 1938, ^{3}1971) y *Foundations of the Social Science* (II, 1, Chicago 1944, ^{3}1971)[76].

Fisicalismo y unidad de la ciencia.—Neurath concibió la teoría fisicalista en íntima conexión con su utópico ideal de la ciencia unificada, y de ambas tesis expresó la formulación originaria, que iba a elaborar con más rigor Carnap. Llamó a su nueva versión neopositivista «fisicalismo», porque, sobre la base de su radical empirismo, no reconocía como significativas más que las proposiciones

[76] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Fundamentos de las ciencias sociales* (*Foundations of the Social Sciences*, de «International Encyclopedia of Unified Science» II 1) (Madrid 1973); *Proposiciones protocolares*, en AYER, *El positivismo lógico* p.205-214; *Sociología en fisicalismo*, en AYER: ibid., p.287-322.

Bibliografía.—F. BARONE, *Il neopositivismo logico* (Turín 1953); E. PACI, *Introducción al Neopositivismo e unità della scienza* (Milán 1958); A. NAESS, *Wie fordert man heute die Empirische Bewegung. Eine Auseinandersetzung mit dem Empirismus von O. Neurath und R. Carnap* (Oslo 1956); G. STATERA, *Logica, linguaggio e sociologia. Studio su O. Neurath e il neopositivismo* (Turín 1967).

que incluyen una determinación espacio-temporal, que para él se contiene en lo físico. El conocimiento humano coincide con la ciencia, entendida como un cuerpo de proposiciones aceptadas en una determinada época por la comunidad de los científicos. La metafísica, el arte, etc., no tienen valor alguno cognoscitivo, según el principio de la verificación empírica manteniendo con todo rigor. El cuerpo de las proposiciones científicas es unitario, en el sentido de que pueden venir enunciadas en un lenguaje único, justamente fisicalista, el cual es simplemente la extensión del lenguaje común sobre la base del lenguaje de la física.

Dicha concepción partía de una crítica de la posición de Schlick. La proposición científica debe ser no meramente comunicable por vía indirecta, sino *intersubjetiva* o directamente. Ello resulta si toda proposición se interpreta como enunciado de la ciencia física mediante la reducción de los enunciados psicológicos o de las vivencias privadas a proposiciones del orden físico. Todas las proposiciones serán entonces intersubjetivas, que han de resolverse en enunciados de la forma «*A* observa o afirma *P*» y no «*S* es *P*», conteniendo un hecho de experiencia (lo blanco, la emoción de dolor), y como algo físico, una manifestación corporal del observador que afirma el hecho; el lenguaje es, por su naturaleza, publico.

Tal es la noción de *proposiciones protocolares (Protokolarsätze)*, base del lenguaje fisicalista y de toda la teoría. Todos los enunciados fácticos han de resolverse en la formulación protocolar del tipo «Otto observó, en un determinado momento, esto y aquello en tal o cual lugar», donde la indicación del sujeto observador es esencial y el protocolo consiste en el registro de las observaciones. Las proposiciones protocolares sustituyen a la noción de proposiciones *atómicas* del anterior análisis de Wittgenstein, que pretendía construir sobre ellas «la ficción de un lenguaje ideal». Neurath corrige la definición dada antes por Carnap en varios aspectos. Rechaza su división de proposiciones protocolares «primarias», referentes a vivencias inmediatas de simple mostración, y otras verificables, porque toda proposición empírica requiere verificación. Además distingue el protocolo «personal» de un «protocolo ajeno», dando así cabida al lenguaje privado [77]. De este modo, las proposiciones científicas dirán relación no a los hechos, sino entre sí dentro del sistema [78].

Una consecuencia se deriva ya de este fisicalismo, y es el cambio de la noción de verificación sin recurso a lo empírico. En el anterior positivismo se confrontaban los enunciados con la realidad. Mas para Neurath es posible establecer la confrontación «entre enuncia-

[77] *Proposiciones protocolares*, trad. esp. en AYER, *El positivismo lógico* p.212: «En el lenguaje fisicalista, los nombres personales son reemplazados por coordenadas y coeficientes de estados físicos... en el dialecto universal no es posible distinguir un protocolo 'personal' de un protocolo 'ajeno'. Toda la problemática planteada por la existencia de 'otras mentes' desaparece de esta manera».

[78] *Physikalismus:* Scientia (1931) p.297-303: «Es en el seno del lenguaje donde se desarrollan todas las transformaciones de la ciencia y no por confrontación... con un conjunto de *cosas* cuya diversidad reproduciría el lenguaje. Todo esto sería metafísica».

dos y enunciados».Y la verdad consistirá simplemente en la *coherencia* lógica entre las distintas proposiciones. Así se elimina el residuo de metafísica latente en la apelación de Schlick al dato inmediato de la experiencia como base del discurso significante, pues este dato empírico es algo extralingüístico. Para Neurath, cualquier concepción del mundo o afirmación de la realidad en sí es ya metafísica [79].

La otra consecuencia más grave de la tesis fisicalista es la reducción de los conocimientos de los fenómenos anímicos en general al «behaviorismo», a una interpretación de los mismos en términos del comportamiento corporal de los individuos y de los grupos. El lenguaje fisicalista exige que todos los enunciados de la ciencia unificada hayan de expresarse en términos de relaciones intersubjetivas o sobre procesos físicos. Esto resulta obvio en las ciencias físico-químicas y aun biológicas. Por ello los procesos psíquicos y de estados de conciencia habrán de traducirse en enunciados sobre estados y procesos corporales. De ahí que el único significado captable científicamente en los enunciados sobre los fenómenos anímicos no puede consistir en otra cosa que en enunciados sobre estados corporales. Las proposiciones sobre vivencias psíquicas carecen, según esto, de significado científico, esto es, de contenido teórico; constituyen meras pseudoproposiciones, como las de la metafísica. Es el conductismo behaviorista, según el cual todos los fenómenos psíquicos no tienen más significado que expresiones del comportamiento exterior, de exclamaciones y otras reacciones corporales. En los cuadros del fisicalismo, observa, la psicología deviene un sistema de «behaviorismo» en el sentido más largo de la palabra. Y también la sociología debe ser formulada, en lenguaje fisicalista, como un «behaviorismo social».

La sociología ha sido tratada especialmente por nuestro autor, que se interesó desde el principio por los temas socioeconómicos desde la misma perspectiva fisicalista y de la unidad de la ciencia, configurada, por tanto, como sociología fisicalista. Es lo que aparece en la monografía última que publicó como introductoria a la famosa y fallida *Enciclopedia de la Ciencia Unificada*, y que se presenta como nueva metodología de la ciencia social, con indicaciones suficientes de su concepción de esta rama científica.

Ante todo, esboza la cuestión de la terminología que ha de valer como «vocabulario sociológico» adaptado al lenguaje o «Jerga (*Jargon*) universal» de la ciencia unificada. El análisis fisicalista ha de «cribar» el lenguaje común de la ciencia social, eliminando todos los términos desprovistos de significado empírico y que sólo sirven para crear pseudoproblemas. Se han de abandonar, por tanto, «expresiones tales como 'existencia', 'entidad', 'realidad', 'cosa', 'hecho',

[79] *Radikaler Physikalismus:* Erkenntnis (1934) p.362: «La ciencia sin *Weltanschauung* está enfrente de las *Weltanschauungen* de toda especie, de las filosofías de todo género. El fisicalismo es la forma en que nuestra época elabora la ciencia unitaria. Lo que de otro modo se hace por medio de enunciados, o es vacío de sentido, o simplemente *instrumento de emoción lírica*».

'concepto', 'mente', 'mundo físico', 'significación', 'progreso', 'lo bueno', 'lo bello', así como los términos absolutos de 'justicia', 'crimen', 'castigo', 'causas', 'esencia', 'naturaleza humana' y otros de esta índole. Las proposiciones de carácter teórico han de ser transformadas por el análisis fisicalista en meras descripciones de datos de observación de carácter espacio-temporal; y de igual suerte, todos los predicados de existencia, como 'Aquí hay un hombre, un elefante', que no tienen sentido en tanto muestran una cosa en sí». «Los preceptos éticos pueden considerarse como meras descripciones de una forma de vida». Y «muchos postulados de la ética y la jurisprudencia, la pedagogía y economía, sólo podemos discutirlos como antiguo folklore»[80].

Desbrozado así el vocabulario de toda terminología «cosista» o no susceptible de interpretación fisicalista, la sociología se ocupará de «todas las técnicas destinadas a hacer descripciones bien ordenadas, a descubrir correlaciones y preparar predicciones». Y, a tenor con el principio fisicalista, el análisis sociológico tratará no sólo de la descripción de los grupos humanos y de su conducta, sino también de los agregados de animales y plantas, de «su comportamiento en determinado período y en un determinado lugar», y hasta de una «historia cósmica» o de las agregaciones formadas «por las rocas, la nieve, el valle, las tribus, el clima, los rayos cósmicos, etc.» Las leyes sociológicas se reducen a comprobación de uniformidades más o menos inestables de tales conjuntos o agregaciones, descartada toda «terminología y razonamiento causal». Todo se reduce a meras «correlaciones estadísticas» que no tienen más que alcance de hipótesis probable[81].

El fisicalismo es, pues, aplicado con todo rigor por Neurath a este nuevo tipo de sociología que él anuncia, cuyo fondo ideológico se perfila como un puro *materialismo*. En la primera monografía, puesta al frente de la frustrada *Enciclopedia de la ciencia unificada*, Neurath se aplica con ardor a trazar el programa de esa utopía de la ciencia unitaria, que él la describe como la culminación de todos los esfuerzos de unificación científica, cuyo primer modelo fue el enciclopedismo francés, y la presenta como «la síntesis lógica de la ciencia», fundamentada en el famoso lenguaje universal, que ha de ser constituido por los nuevos métodos de la lógica formal y simbólica[82].

[80] *Fundamento de las ciencias sociales*, en *Foundations of the Unity of Science* II n.1, trad. esp. (Madrid 1973) c.1 p.16-62; c.2 n.17 p.131-133; n.19 p.146-147. Su rechazo de cualquier realidad cosista no obsta a que en toda la obra hable en el lenguaje común de hombres, animales, plantas, rocas, astros, etc. Es la contradictoria incoherencia de todo filósofo idealista o fenomenista.

[81] Ibid., c.2 n.8-16 p.67ss. En el escrito anterior, *Sociología en fisicalismo* (trad. esp. en AYER, *El positivismo lógico*, cit., p.287-322), ya había establecido esta metodología fisicalista de la ciencia social e interpretado los hechos sociales desde un conductismo social, negando la existencia de los procesos psíquicos. «Ya no habrá una esfera especial de lo psíquico». La ética, el derecho y hasta las leyes económicas del marxismo quedan absorbidas en esta sociología descriptiva (cf. p.304-313).

[82] *Unified Science as Encyclopedic Integration*, en *Foundations of the Unity of Science* 1 (Chicago [3]1973) p.1-27.

RODOLFO CARNAP (1891-1970) es uno de los más significativos exponentes del Círculo de Viena y de mayor influencia, con verdadera resonancia mundial dentro del positivismo lógico.

Vida y obras.—Nació en Ronsdorf, cerca de Barmen (Wuppertal). Su padre procedía, según refiere, de una familia de pobres tejedores, mientras que los ascendientes de su madre fueron maestros, pastores y paisanos; y ella misma era profesora y creyente piadosa. Ambos eran «profundamente religiosos», aunque tolerantes en cuestión de dogmas, y la madre educó al hijo en su escuela primaria dentro de la religión cristiana. Nada dice de qué rama procedía su ascendencia judía. Al morir tempranamente el padre (1898), la familia se trasladó a Barmen, donde cursó los estudios medios en el gimnasio clásico. En 1909, la familia se trasladó a Jena, y desde 1910 a 1914 hizo sus estudios en su Universidad, y parte en la de Friburgo, centrándose en el estudio de filosofía, matemáticas y física. En filosofía se interesó por la epistemología, la lógica y filosofía de la ciencia, siguiendo especialmente los cursos sobre Kant, mientras que los demás sistemas y filósofos le parecieron enteramente anticuados. Su entusiasmo mayor se despertó en el estudio de la lógica con G. FREGE (1848-1929), profesor agregado de matemáticas entonces desconocido, y cuya influencia fue en él preponderante, siguiendo con ardor sus lecciones sobre fundamentos de matemáticas y lógica simbólica.

En su *Autobiografía* relata cómo desde los estudios medios comenzó a dudar de las doctrinas religiosas, apartándose de ellas gradualmente. El proceso hasta el abandono total de sus creencias cristianas fue lento en sus años de estudiante, por influencia de conversaciones y lecturas de los librepensadores germanos del monismo evolucionista, como Haeckel y Ostwald. Primero desapareció en él toda creencia en lo sobrenatural, y llegó a mirar a Cristo «no como divino», sino como un hombre extraordinario y reformador moral. Más tarde perdió la fe en un Dios personal e inmaterial que se interfiera en el curso del mundo, cayendo en una especie de panteísmo. Por fin terminó en un monismo naturalista y evolucionista, abandonando la creencia en un alma inmortal. Consideró todo el sistema de dogmas teológicos como un residuo de tiempos pretéritos, «fuera de la línea del pensamiento científico actual» y «refutados por los resultados de la ciencia», teniendo, por tanto, el mismo carácter que los enunciados de la metafísica tradicional.

Al estallar la guerra de 1914, Carnap y el círculo de sus amigos, no obstante sus opiniones pacifistas, antimilitaristas y socialistas, hubieron de ser enrolados en el servicio militar. Carnap sirvió como físico en una institución militar, residiendo largas temporadas en Berlín. Allí entró en comunicación con Reichenbach, que terminó en frecuente contacto y amistad. Después de la guerra reanudó sus es-

tudios, doctorándose en Jena con la tesis *Der Raum* (1921), y prosiguió sus investigaciones con la preparación de sus primeros escritos. Su mayor influencia en esta época fue Russell, quien le envió un resumen de sus *Principia Mathematica*, completando así su formación en la lógica matemática. A través de Reichenbach entró en contacto con Schlick, quien le invitó a ir a Viena como su asistente. En 1926 fue nombrado agregado de filosofía en la Universidad, pasando a ser uno de los fundadores y más activos animadores del Círculo. Con los miembros del mismo se entregó, sobre todo, al estudio y discusión del *Tractatus* de Wittgenstein, «el filósofo que, junto con Frege y Russell, tuvo la mas grande influencia en mi pensamiento». En 1931 fue llamado a regentar la cátedra de filosofía de la naturaleza en la Universidad germana de Praga. Había asumido en 1929, junto con Reichenbach, la dirección de la revista *Erkenntnis* y en 1930 daba lecciones en Varsovia, donde trató con Tarski y otros lógicos polacos. En 1934 fue invitado a dar unas lecciones en Londres, tratando especialmente con Russell.

Con la expansión del régimen nazi, y dado el peligro que le amenazaba por su condición de judío, abandonó Praga y preparó (diciembre de 1935) su viaje a América. Fue acogido por su amigo Morris, de la Universidad de Chicago, en la cual entró de profesor ese mismo año. Allí fue director con Neurath y Morris del Comité para la preparación de la *International Encylopedia of Unified Science*, cuya publicación, junto con la de otros trabajos, quedó adscrita a dicha Universidad. Desde su docencia en Chicago extendió Carnap sus actividades por otros centros. En 1940-1941 enseñó como profesor invitado en la Universidad de Harvard, formando un grupo de discusión con Russell, Tarski y Quine. De 1952 a 1954 enseñó en Princeton como miembro de su Institute for Advanced Study, donde mantuvo discusiones con Einstein y otros científicos. Y en 1954, al morir Reichenbach, aceptó la cátedra que éste ocupaba en la Universidad de Los Angeles, enseñando en ella hasta su jubilación en 1961. Permaneció como profesor emérito, dedicado a su reflexión filosófica y contemplando, ya nonagenario, la expansión y declive de sus teorías del *Logical Empiricism*. Murió en Santa Mónica, en marzo de 1970.

Las obras de Carnap son numerosas, todas ellas dedicadas al tema neopositivista de la «comprensión científica del mundo» o del empirismo logístico en sucesivas reelaboraciones. A su tesis doctoral, *Der Raum* (Berlín 1922), siguió *Physikalische Begriffsbildung* (Conceptuación fisical, Karlsruhe 1926), concernientes a la indagación lógica de los conceptos de la física. Su primera obra mayor, *Der logische Aufbau der Welt* (Berlín 1928), fue seguida de un breve tratado de logística, *Abriss der Logistik* (Viena 1929), escrita por consejo de Schlick. Siguieron los artículos del violento ataque a la metafísica, *Scheinprobleme in der Philosophie* (Berlín 1928), *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache:* Erkenntnis (1931) y los otros en que acepta y profundiza el fisicalismo de Neurath: *Die*

Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft: Erkenntnis (1931) p.432-465; *Über Protokollsätze:* ibid. (1932) p.215-228; *Psychologie in physikalischer Sprache:* ibid, (1933) p.107-142.

De la segunda fase lógico-sintáctica es representativa la obra mayor *Logische Syntax der Sprache* (Viena 1934), también continuada con ensayos y artículos sobre diversos motivos, como *The Unity of Science* (Londres 1934), *Die Aufgabe der Wissenschaftslogik* (Viena 1934), *Philosophy and Logical Syntax* (Londres 1935), *Testability and Meaning:* Philosophy of Science n.3-4 (1936-1937) y *Foundations of Logic and Mathematics:* Int. Enc. of Unified Science I 3 (Chicago 1939), a los que se añade el artículo posterior, *Logical Foundations of the Unity of Science:* Foundations of the Unity of Science I (Chicago [3]1971) p.43-62.

Del tercer periodo, o semántico, son abundantes también los trabajos. En pos del principal, *Introduction to Semantics* (Cambridge, Mass., 1942), aparecieron *Formalization of Logic* (ibid., 1943), *Meaning and Necessity* (Chicago 1947) y *Logical Foundation of Probability* (Chicago 1950), que, con el ensayo *The Continuum of Inductive Methods* (Chicago 1952) y otros, debía formar el libro bajo el título común, *Probability and Applications* (Nueva York 1958), y un resumen de seminarios y cursos en Chicago, *Philosophical Foundations of Physics* (Los Angeles 1966). Finalmente, se han de mencionar, entre otros breves artículos, y repeticiones de los mismos temas, su amplia *Intellectual Autobiography* y *Replies* a las evaluaciones de los distintos críticos, contenidas en la obra de P. A. Schilpp [83].

Construcción lógica del mundo.—En su larga actividad filosófica, Carnap no permaneció en un pensamiento estable, sino cambiante y en continua evolución. Dentro del

[83] P. A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (La Salle, Illinois, 1963): *Carnap's Intellectual Autobiography* p.3-86, *The Philosopher Replies* (ibid.) p.859-999. El centro de la obra contiene estudios críticos y valorativos de los distintos temas del *corpus* carnapsiano, a los que responde con cada *Reply*, terminando con una exhaustiva bibliografía de sus obras y traducciones en orden cronológico (p.1017-1059).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*La superación de la metafísica*, en AYER, *El positivismo lógico*, cit., p.87; *La antigua y la nueva lógica* (de «Erkenntnis» I, 1930): ibid., p.139-152; *Psicología en lenguaje fisicalista:* ibid., p.171-204; *Filosofía y sintaxis lógica*, en J. MUGUERZA, *Concepción analítica de la filosofía*, cit., I p.295-337; trad. de C. N. MOLINA (México 1963); *Fundamentos de lógica y matemáticas* (Madrid 1975); *La sintaxis lógica del lenguaje*, trad. de R. RUIZ HARREL (México 1967); *Introducción a la lógica simbólica* (Buenos Aires 1968); *Fundamentación lógica de la física*, trad. de N. MIGUENS (Buenos Aires 1969); *Empirismo, semántica y ontología*, en MUGUERZA, II p.400-419.

Bibliografía.—J. BURG, *Konstitution und Gegenstand in logistische Neupositivism. R. Carnap* (Leipzig 1935); E. H. DEL BUSTO, *Las teorías modernas de la probabilidad. La probabilidad y la lógica inductiva de Carnap* (Madrid 1955); A. NAESS, *Eine Auseinandersetzung mit dem Empirismus von O. Neurath und R. Carnap* (Oslo 1956); *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die theorie von A. Tarski und R. Carnap* (Viena 1957); VARIOS, en «Rev. Crit. di Storia Fil.» (Milán 1955); VARIOS, en «Synthèse» 4 (París 1960); P. A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of R. Carnap*, cit. (contiene 26 artículos de otros tantos autores sobre los distintos temas de su pensamiento); L. KRAUTH, *Die Philosophie Carnaps* (Viena-Nueva York 1970).

sistema del empirismo lógico se distingen *tres estadios* en su interpretación de esta filosofía, cada vez más radicales, en los que aún cabe apreciar otras varias subfases.

El primer estadio viene marcado por su obra *Der logische Aufbau der Welt*, en la cual elabora Carnap un singular y en extremo complicado sistema de construcción lógica o constitución de los conceptos que, a la vez, es de los objetos, es decir, de construcción del mundo. Tal concepción no es muy lejana del construccionismo lógico de Russell y aun de su monismo neutral, y tiene como base común el empirismo neutralista de Mach. El sistema construccional de los conceptos de la ciencia es, asimismo, de todos los objetos, pues, para Carnap, la distinción entre «conceptos» y «objetos» es una «diferencia de modos de hablar». No se trata de conceptos universales y esenciales, sino de conceptos de individuos o de generalizaciones de los mismos. El pensamiento no «aprehende» los objetos; éstos son simplemente *construidos* en los conceptos, según el lenguaje del construccionismo neutral [84].

Carnap parte de los datos inmediatos de la experiencia, que son las cualidades simples, colores, sonidos, etc., y sus relaciones. Estos datos no reflejan los hechos, como creía Wittgenstein, sino experiencias elementales al modo de vivencias individuales *(Erlebnisse)*, que son los elementos últimos e inanalizables. Sobre ellos se construyen los conceptos, ya que la experiencia nos es dada como algo vital continuo (el río de la conciencia), en el cual pueden distinguirse colecciones o totalidades de datos que son las percepciones. Sobre estas percepciones o colecciones de datos sensibles y sus relaciones, sobre todo extensionales, habrán de construirse los conceptos y todos los objetos que han de expresarse en los enunciados elementales o protocolares [85].

La teoría de construcción del mundo trata, pues, de reducir nuestros objetos fundamentales a una sistematización ordenada de clases de propiedades y relaciones, cuya significación es determinada por relación a la experiencia inmediata. Tal método reduccionista es llamado de «cuasi análisis», que es una especie de síntesis ascensional desde las experiencias primeras, a través de «colecciones de similitud», a las diferentes clases de cualidades, de colores, de percepciones, y éstas a clases de clases (los objetos visibles, el cuerpo propio, el

[84] *The Logical Structure of the World*, trad. ing. (Londres [2]1968) c.1 n.5 p.9-10 15.

[85] Ibid., n.66-68 p.106ss.

mundo biológico, etc.). Las relaciones básicas serían las categorías —de identidad, semejanza, intensidad, tiempo, espacio—, si bien el elemento racional básico y categoría única puede decirse la «recolección de similitud» (*Ähnlichkeitserinnerung*)[86].

La reconstrucción de los objetos sigue ese proceso ascensional hasta llegar a los niveles superiores de clases que son las regiones de objetos. Carnap distingue cuatro tipos o formas superiores de objetos en esta secuencia: *los objetos psíquicos privados* o «autopsíquicos», *los objetos físicos, los objetos heteropsíquicos* o del psiquismo de los otros, el *reino de los objetos socioculturales*. Todos los conceptos u objetos de esos distintos niveles son reducibles a los objetos del nivel inferior que los han precedido y de donde se han formado.

También señala el proceso de reducción mutua entre ambos niveles de lo psíquico y de los procesos físicos del cerebro[87]. A su vez, el mundo de lo heteropsíquico o de «las otras *personas*» es construido sobre los objetos físicos a través de la fundamental *relación de expresión*. Esta se compone de todos los gestos expresivos, como faciales, mociones corporales, los cuales son simultáneos con los procesos psíquicos que suceden en las otras personas y dan a conocer *la mente del otro* en analogía con «mi mente»[88]. Por fin, el mundo de los *objetos culturales* se construye desde la *correspondencia intersubjetiva y comunicable* con los otros por la llamada «relación de manifestación». Entre los diversos mundos personales se perciben semejanzas, por lo que se construye la nueva clase de objetos, que, mediante el lenguaje, expresan el mundo de la *intersubjetividad* que es el mundo exterior. El lenguaje así formado es lenguaje público, que construye todos los campos de objetos culturales y sociales —de tecnología, economía, leyes, arte, religión— propios de las ciencias del espíritu[89].

Carnap habla, finalmente, de la clarificación de los problemas filosóficos de esencia. Su sistema de construcción de los conceptos no puede entrar en la esencia de los objetos, que es cuestión metafísica. Indica sólo su «esencia científica o construccional», consistente en señalar los criterios de verdad o falsedad de enunciados sobre tales objetos. Así, afirma que

[86] Ibid., n.70-83 p.112-136.
[87] Ibid., n.56-59 p.92-96.
[88] Ibid., n.138 146 p.212-225.
[89] Ibid., n.148-152 p.227-234.

«el yo es una clase de experiencias elementales» que se construye en un nivel más alto, y simplemente expresa el conjunto de experiencias o procesos autopsíquicos. Similar es la solución del problema del dualismo de mente y cuerpo. No expresa dos tipos de objetos esencialmente diferentes. Lo psíquico y físico son dos formas diferentes de ordenación de elementos básicos, puesto que hay una sola especie de estos elementos básicos que dan lugar a diferentes modos de ordenación. Asimismo, la respuesta al problema del realismo es dada desde un concepto «empírico o construccional» de realidad; los objetos de los diferentes dominios —físicos, psíquicos o culturales— son reales en cuanto difieren de lo no-real o imaginario. El concepto de realidad «como independiente de la conciencia cognoscente» (lo mismo que de la «cosa en sí» o de un mundo exterior) es un concepto *metafísico*, que no tiene significación alguna en la construcción científica. Para la ciencia empírica, tal realismo no tiene sentido, y ha de ser reemplazado por un objetivismo de la simple regularidad de las leyes[90].

Superación de la metafísica.—Carnap retorna en seguida a los temas y discusiones típicos de la Escuela. En su primer artículo de *Erkenntnis* reafirma, en denso resumen, la concepción positivista de la filosofía, reducida al «análisis lógico de las proposiciones y conceptos de la ciencia empírica». La nueva lógica «es el método propio de filosofar», comprendiendo la lógica pura, o formal, y la lógica aplicada, o teoría del conocimiento. Sus proposiciones son todas analíticas, lo mismo que las de la matemática, que es una rama de la lógica. «No existe, pues, la filosofía como teoría especulativa, como sistema de proposiciones al lado de las de la ciencia. Cultivar la filosofía sólo puede consistir en aclarar los conceptos y proposiciones de la ciencia por medio del análisis lógico. El instrumento para ello es la nueva lógica»[91].

El ataque a la metafísica, su total eliminación, es el tema preferido por Carnap en esta época. Si la obra primera sobre la constitución de los objetos terminaba en un cierto neutralismo, esta neutralidad se vuelve oposición activa a la metafísica en el escrito del mismo año de 1928: *Scheinprobleme in der*

[90] Ibid., n.65 162-163 166-169 p.103-104 237-280 283ss.

[91] *La antigua y la nueva lógica*, de «Erkenntnis» I (1930), trad. esp. en AYER, *El positivismo lógico* p.151, cf. p.139-151.

Philosophie. En él se erige ya el principio de la verificación empírica como único criterio del significado de las proposiciones. El sentido de una afirmación es dado por las condiciones de su verificación en la experiencia sensible. Por consiguiente, sólo los enunciados con un contenido fáctico que pueden ser comprobados por la experiencia son significativos. De ahí que toda filosofía que se sirva de conceptos no empíricos está privada de significado. Tales son las tesis sobre el realismo o idealismo acerca de la realidad exterior y, en general, las de la metafísica, que son, por lo tanto, pseudoproblemas y han de ser eliminados[92].

La oposición se trueca en un ataque violento en el trabajo *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*. Carnap se ufana ahora de que, mediante este análisis lógico, ha eliminado la metafísica más radicalmente que las antiguas teorías antimetafísicas[93]. El instrumento destructor es, como siempre, el dogmatismo empirista de la verificabilidad, que ahora formula así: Palabras y proposiciones sólo tienen significado «mediante sus relaciones de derivación de su proposición elemental, mediante sus condiciones de verdad y mediante el método de verificación». Las afirmaciones metafísicas serán pseudoafirmaciones sea porque contienen palabras sin ningún significado empírico, sea porque los términos significativos se combinan contra las reglas de la sintaxis lógica.

Por ello, Carnap proclama que «la mayor parte de los términos específicamente metafísicos se halla carente de significado». Así, la palabra «principio», que en su uso originario significa el comienzo de una serie de procesos y en el empleo metafísico se le asigna el sentido de «secuencia causal». Lo mismo la palabra «Dios»; puede tener sentido «en su uso mitológico», porque los dioses del Olimpo y otras divinidades corpóreas son susceptibles de comprobación empírica. Más en el lenguaje metafísico y teológico está más allá de la experiencia, con lo que deviene asignificativo. Es lo que también debe decirse con las demás palabras metafísicas, como «el ab-

[92] *Scheinprobleme in der Philosophie*, trad. ingl. *Pseudoproblems in Philosophy* (en anejo a *Logical Structure of the World*, ed. cit., p.301-340). El escrito contiene una primera parte que es breve resumen de esa obra.

[93] *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, trad. esp. en AYER, *El positivismo lógico* p.66: «En el campo de la *metafísica* (incluyendo la filosofía de los valores y la ciencia normativa), el análisis lógico ha conducido al resultado negativo de que *las pretendidas proposiciones de dicho campo son totalmente carentes de sentido*. Con esto se ha obtenido una *eliminación tan radical de la metafísica* como no fue posible lograrla a partir de los antiguos puntos de vista antimetafísicos».

soluto», «lo infinito», «el ser en sí», «la cosa en sí», «el espíritu objetivo» y similares. No tienen condiciones empíricas de verificación. De ellas no pueden hacerse sino «pseudodefiniciones», sin ninguna propiedad indicadora de lo empírico, y, por tanto, formarán pseudoproposiciones vacías de sentido, al igual que si yo formulara proposiciones con el sonido inventado «tego», diciendo: «Tego es un objeto cuadrangular». Se trata de *flatus vocis*, sin valor significativo.

Un segundo género de pseudoproposiciones metafísicas suele darse por faltar a la sintaxis lógica; constan de palabras con significado, pero en una combinación tal que el conjunto no forma sentido, como el enunciado: «César es un número primo». Este tipo de errores lógicos cometerían los metafísicos con el empleo de la palabra *ser*. Ante todo, porque «carecen con frecuencia de una idea clara de su ambivalencia», es decir, de que unas veces significa la cópula y otras es predicado de existencia. Pero ellos la emplean casi siempre como tal predicado de existencia, y sabemos desde Kant que la existencia no es predicado atribuido a un sujeto, sino una propiedad. Por eso, la lógica moderna «introduce el signo de existencia en una forma sintáctica tal que no puede ser referido como predicado a signos de objeto, sino sólo a un predicado». Una proposición existencial no tiene la forma «*a* existe» (como «yo soy», «Dios existe»), sino «algo existe de tal y tal clase». Lo que se sigue de «yo soy un europeo» no es «yo existo», sino «existe un europeo». Por eso, el *Cogito, ergo sum* de Descartes contiene dos errores lógicos esenciales[94].

Carnap concluye, de una manera general, que los metafísicos, al establecer proposiciones con palabras asignificativas o cambiar palabras significativas, pero de un modo tal que no obtienen ni proposiciones analíticas ni empíricas, sólo han producido pseudoproposiciones que no afirman nada, como carentes totalmente de sentido. ¿Qué valor tiene entonces la metafísica de tantos siglos, si sólo consistiera «en meras sucesiones verbales sin sentido»? Nuestro autor la relega, como los demás de su grupo, a la esfera de la *emotividad*. Las proposiciones metafísicas, aunque no aportan conocimiento alguno teórico, «sirven para la expresión de una *actitud emotiva de la vida*». El origen de la teología está en el *mito*, al igual que la

[94] Ibid., p.71-81. Carnap refleja un desconocimiento *elemental* de la filosofía clásica al decir que los metafísicos ignoraron la ambivalencia de la palabra «ser». Lo primero que hace Santo Tomás en sus análisis del «ser» es distinguir el término «ser» como cópula verbal y como predicado.

poesía. Pero si los poetas con sus invenciones míticas han intensificado la afectividad vital del mito, los metafísicos, al empeñarse en dar contenido teórico a sus sistemas míticos exigiendo a los otros su aquiescencia, han caído en la ilusión y errado en el camino del arte. Es por lo que termina con la tan cacareada frase: «Los metafísicos son músicos sin capacidad musical»[95].

El fisicalismo.—Muy pronto, ya en 1932, Carnap abandona el fenomenismo, sobre el que estaba elaborado su sistema contruccionista, y se vuelve a la teoría del *fisicalismo*, que acababa de proponer con entusiasmo Neurath, y que en el fondo la había esbozado el segundo Wittgenstein, aunque sin darle ese nombre. La sostiene como una exigencia de la unificación del lenguaje de las ciencias en un lenguaje universal, el lenguaje de la física, que es el más científico y objetivo y que descuella por la regularidad de sus leyes[96]. Es el ideal de la ciencia unificada, en que estaban empeñados estos representantes del movimiento.

Ahora bien, la tesis del fisicalismo sostiene que «toda proposición del lenguaje protocolar de una persona determinada puede traducirse en alguna proposición de lenguaje fisicalista, a saber, en una proposición acerca del estado físico de la persona en cuestión; los diferentes lenguajes protocolares se convierten en sublenguajes del lenguaje fisicalista... Si, por su carácter de lenguaje universal, se adopta el lenguaje fisicalista como lenguaje del sistema de la ciencia, *toda la ciencia se convierte en física*... En el modo material de lenguaje se diría: fundamentalmente, no hay sino una clase de objetos, que son los acontecimientos físicos»[97]. Traducción o interpretación del lenguaje de las ciencias en lenguaje fisicalista significa, pues, que todos los acontecimientos se reducen a objetos o hechos físicos, es decir, corporales.

El problema se centra en la posible traducción de la *psicología* al tal lenguaje de la física y en la reducción consiguiente de los procesos psíquicos a hechos o acontecimientos corpóreos. Es lo que sostiene y pretende demostrar Carnap en el

[95] Ibid., p.86.

[96] *Die Physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*: Erkenntnis II (1931) p.432-465, trad. ingl. en *The Unity of science* (Londres 1934).

[97] *Psicología en lenguaje fisicalista (Psychologie in Physikalischer Sprache)*: Erkenntnis III (1933) p.107-142, trad. esp. en AYER, *El positivismo lógico*, cit; p.171-172, resumiendo las ideas del trabajo antes citado.

trabajo *Psicología en lenguaje fisicalista*. Comienza afirmando que «toda proposición de psicología puede formularse en lenguaje fisicalista» y, por lo tanto, que «todas las proposiciones de psicología describen acontecimientos físicos, a saber, la conducta física de los humanos y de *otros animales*. No es que el psicólogo haya de formular sus proposiciones en terminología física; para sus propios fines puede seguir utilizando su especial lenguaje protocolario de procesos psíquicos, descripciones de sentimientos, etc. Lo que se defiende es que «para todo concepto o expresión psicológica puede formularse una definición que directa o indirectamente lo reduzca a conceptos físicos»; y, de igual suerte que «las proposiciones generalizadas de psicología, las leyes psicológicas son también traducibles al lenguaje físico; son así leyes físicas»[98].

Las abstrusas argumentaciones de Carnap se esfuerzan en mostrar, mediante extrañas transformaciones lógicas, que las proposiciones sobre las propiedades de las sustancias físicas son equivalentes a las propiedades de los estados mentales. Sean primero las proposiciones acerca de las mentes de otros, como «*A* está enojado», o tiene un sentimiento de enojo. Cuando yo percibo que mi cuerpo despliega una reacción o conducta enojada, es que hay enojo. Pero a través de las impresiones de mi propio cuerpo percibo intuitivamente similares reacciones en el cuerpo de otro. «*A* está enojado» se refiere, pues, a la estructura física del cuerpo de *A*, a sus reacciones, exclamaciones; a su conducta física. Todas las proposiciones acerca de las mentes de otros tienen así contenido físico, se refieren a sucesos físicos que tienen lugar en el cuerpo de la persona en cuestión. Con cualquiera otra interpretación la proposición se hace inverificable y carece de sentido. Lo mismo debe decirse de las proposiciones de la «psicología introspectiva» o acerca de la mente de uno mismo, aunque parezcan describir sentimientos internos. «Recuerdo haber estado excitado ayer», debe traducirse: «Mi cuerpo estuvo ayer en el estado físico que acostumbramos a llamar excitación». Si no pudiera someterse a una interpretación fisicalista, no podría ser comprobada por otro *(B)*, y, en consecuencia, para *B* carecería de sentido. De este modo, toda proposición psicológica se refiere a sucesos físicos que tienen lugar en el cuerpo de la persona en cuestión, y la psicología deviene «una rama de la física»[99].

[98] Ibid., trad. cit., p.171 173.
[99] Ibid., p.203; cf. 175-202.

Por eso observa Carnap que esta «fisicalización» de la psicología coincide con el conductismo o *behaviorismo*, que explica la conducta humana o de los animales como una serie de reacciones nerviosas o fisiológicas a los estímulos. Este conductismo lo entiende en su forma más estricta (no en la otra opinión moderada, según la cual, «además de la conducta física, existe otro acontecimiento psíquico que constituye la verdadera materia de la psicología»). La concepción fisicalista se resuelve, pues, en un puro *materialismo* (aunque otros la interpretan como «materialismo metódico»), pues Carnap piensa que el progreso epistemológico conducira a mostrar la correspondencia de los procesos biológicos y sus leyes con meros hechos y leyes de la física; y en este sentido proceden sus reflexiones y ejemplos. En nota adicional observa que esta doctrina fisicalista, negadora de todo el psiquismo, la mantiene en sus trabajos posteriores [100].

Sintaxis lógica del lenguaje.—En otro *estadio* de su evolución, Carnap vuelve su investigación al analisis puro del lenguaje, construyendo una sintaxis lógica del mismo en la obra mayor *Die logische Syntax der Sprache* (1934), de la que hizo un breve y parcial resumen, en forma más accesible, en el escrito *Filosofía y sintaxis lógica* (conferencias de Londres, 1935). Se había impuesto en los fundamentos de la lógica formal con su anterior *Compendio de logística*, y ahora profundiza, con indudable maestría, en su complicado tecnicismo. La sugestión le viene de los trabajos de Hilbert, quien había elaborado una teoría formal del lenguaje de las matemáticas, que él denominó «metamatemática». Asumiendo la distinción entre el lenguaje de los objetos y «metalenguaje» (lenguaje de la teoría de ese lenguaje objetivo), Hilbert estructuró su teoría como un sistema de símbolos con los que hay que operar según determinadas reglas y sin relación a sus contenidos objetivos, investigando sólo los diversos tipos de símbolos y las operaciones formales entre los mismos. Pero las matemáticas son una porción restringida de la totalidad del lenguaje. Por ello pretende ahora Carnap elaborar su «metalenguaje», o

[100] Ibid., p.203-204. Cf. *Replies and Expositions*, en P. A. SCHILPP, *The Philosophy of R. Carnap*, cit., p.868-869. La opinión de Carnap en esto es oscilante o al menos ha suavizado sus puntos de vista, afirmando en *Filosofía y sintaxis lógica* (III n.8) que el problema de si hay dualidad de estados —un estado mental paralelo al estado físico según el paralelismo psicofísico— o solamente uno desde dos puntos de vista diferentes, es un problema abierto que ha de solventarse o quizá un pseudoproblema metafísico.

análisis formal del lenguaje, sin relación a los datos de experiencia, aplicable a todo el sistema del lenguaje de la ciencia.

Tal será su *sintaxis lógica del lenguaje*. Carnap parte del supuesto común del positivismo lógico, que de nuevo ratifica. La filosofía consiste simplemente en el análisis lógico de las proposiciones de la ciencia para aclarar el sentido de sus términos y sentencias y establecer el método de su verificación; pero ella no construye enunciados de contenido, sino meras proposiciones tautológicas del análisis lógico. «La filosofía es reemplazada por la lógica de la ciencia —es decir, el análisis lógico de los conceptos y enunciados de las ciencias—, y la *lógica de la ciencia no es* otra cosa que la sintaxis lógica del lenguaje de la ciencia»[101]. La nueva sintaxis será entonces «un método exacto para la filosofía», y ha de entenderse «como la teoría formal» de un sistema de lenguaje. Y llama «formal» a «toda consideración o afirmación relativa a una expresión lingüística en tanto en cuanto no hace referencia al sentido o significado»[102].

El objeto de esta sintaxis lógica «son los lenguajes», donde la palabra «lenguaje» ha de entenderse como «el *sistema de reglas* para hablar». Todo sistema lingüístico consta de dos tipos de reglas, llamadas *reglas de formación y de transformación*. «*Las reglas de formación* determinan cómo se han de construir las *oraciones* a partir de los diversos tipos de símbolos». Deben distribuir los signos o símbolos de los términos en clases, o tipos de palabras semejantes, de tal modo que puedan sustituirse en la proposición sin que se cambie el sentido de la misma (verbos, nombres, adjetivos, y éstos en tipos de colores, sonidos, etc.). Y luego construir la sucesión de las palabras de modo que formen el enunciado según las reglas del sistema. Estas reglas de formación «son semejantes a las reglas gramaticales, especialmente las de la sintaxis gramatical». Pero las reglas ordinarias de las sintaxis gramatical no son siempre estrictamente formales, puesto que incluyen nombres que designan género femenino, países, árboles, etc. Mas en la sintaxis lógica tales referencias al significado de las palabras quedan excluidas. El sentido de los términos no se determina por relación a los hechos o a elementos extralingüísticos, sino por conformidad a las reglas estructurales de cada lenguaje.

[101] *The logical Syntax of Language*, trad. ingl. (Londres 1937), prólogo, p.XIII; *Filosofía y sintaxis lógica* I 7, trad. esp. en la compilación de J. MUGUERZA, *La concepción analítica de la filosofía* I (Madrid 1974) p.305-306.

[102] *Filosofía y sintaxis lógica*, trad. cit., p.308.

Frente a las reglas de formación de lenguaje natural, demasiado complicado, la lógica ha construido unos sistemas de lenguaje más esquemáticos, empleando símbolos en vez de palabras[103].

Las reglas de transformación, más importantes, «determinan cómo transformar unas oraciones dadas en otras», es decir, «cómo inferir unas oraciones a partir de otras dadas». Se trata de las técnicas formales de *inferencia* lógica, especialmente de las reglas de sustitución y derivación desde las proposiciones elementales o protocolarias. Pero bien entendido que tales inferencias —o conjunto de modos de implicación definidos— se han de expresar de un modo puramente *formal,* sin ninguna referencia al significado[104]. Así afirma Carnap que no hay diferencia fundamental entre esta lógica y la grámatica, y, en consecuencia, toda esta lógica de la transformación deductiva de las proposiciones puede comprenderse también en la sintaxis lógica del lenguaje[105].

Dado el puro *formalismo* de estos sistemas de sintaxis lógica, en que las reglas y axiomas pueden establecerse por simple convención, Carnap admite diversos modelos simplificados de lenguaje, que se clasifican en dos grupos: lenguajes «definidos», que usan reglas finitas de transformación, y lenguajes «indefinidos», que utilizan operadores ilimitados, y cuya riqueza y amplitud permiten expresar sintácticamente todos los contenidos de la matemática y las ciencias. Uno de ellos es el *lenguaje-L,* o lógico-matemático, en que las reglas de transformación se eligen de modo que parezcan correctas por razones lógicas o matemáticas. Tal es el sistema formal de los *Principia Mathematica,* de Russell. Otro será el *lenguaje-F,* o físico, en que, además de las reglas lógicas, se introducen reglas de carácter extralógico, como son los principios o

[103] Ibid., p.309: «Los lógicos han construido sistemas de lenguaje —o, al menos, esquemas de sistemas tales— mucho más sencillos y exactos que los lenguajes naturales. En lugar de utilizar palabras, emplean símbolos similares a los matemáticos».

[104] Ibid., II p.311: «Generalmente, se supone que la gramática y la lógica son de índole diversa al referirse la gramática a las expresiones lingüísticas y la lógica al *significado* de los pensamientos o enunciados. Frente a ello, el desarrollo de la lógica moderna ha mostrado con mayor claridad que las *reglas de inferencia se pueden expresar de un modo puramente formal*, es decir, sin ninguna referencia al significado. Nuestra tarea es, sencillamente, sacar las consecuencias de este desarrollo para construir todo el sistema de la lógica de un modo estrictamente formal».

[105] Ibid., p.311: «No existe una diferencia fundamental entre la lógica y la gramática o... entre las reglas de transformación y las de formación. La transformación o inferencia depende exclusivamente del carácter formal de las oraciones, de su forma sintáctica. Por esta razón no aplicamos el nombre «sintaxis» solamente a las reglas de formación».

leyes de la física asumidos como axiomas para la deducción de proposiciones [106].

En tales sistemas formales, las proposiciones no podrán decirse verdaderas o falsas, porque se ha prescindido de la experiencia como criterio de verificación. Carnap llama entonces proposiciones *validas* o *contravalidas* a las que son verdaderas o falsas únicamente por su coherencia con las reglas del lenguaje. Y construye un complicado esquema para la especificación del valor de verdad de las «consecuencias» inferidas de esos distintos tipos de oraciones. Las consecuencias derivadas de términos-L serán válidas y a la vez *analíticas*, o contraválidas y contradictorias. Las inferidas de términos-F serán simplemente válidas o contraválidas. Y habrá un tercer tipo de oraciones-L llamadas *indeterminadas* o *sintéticas*, cuando las reglas-L no bastan para determinar la verdad o falsedad de las mismas, puesto que afirman estados de hecho. Con ello se intenta definir la validez o verdad en términos sintácticos: «Se llama válida una oración si es una consecuencia de la clase nula de premisas», es decir, de los axiomas [107].

Mas el problema más importante que pretende Carnap resolver es el de *traducción* de todas las proposiciones filosóficas a enunciados *sintácticos* o meramente lingüísticos de que se ocupa su sintaxis lógica. Porque muchas oraciones de la filosofía —«aun después de haber eliminado la metafísica»— no parecen referirse a tal forma lingüística, sino a objetos empíricos «como la estructura del espacio y el tiempo, las relacio-

[106] Ibid., II 5 p.313: «En los lenguajes simbolicos de la lógica moderna, las reglas de transformación... se eligen ordinariamente de tal modo que parezcan correctas por razones logicas o matematicas. Pero sería igualmente posible plantear un sistema de lenguaje que, además de las reglas lógicas, contuviese también reglas extralógicas. Tomemos, por ejemplo, el sistema de los *Principia Mathematica*. En su forma actual solamente contiene aquellas oraciones primitivas y reglas de inferencia que poseen un carácter puramente lógico. Denominaremos reglas-L a las reglas de transformación que tengan ese carácter matemático o lógico. Pero podríamos añadir al sistema de los *Principia* reglas de transformacion de carácter extralógico; por ejemplo, algunas leyes físicas como oraciones primitivas; como los principios de la mecánica newtoniana, las ecuaciones electromagnéticas de Maxwell, los dos principios de la termodinámica y similares. Para disponer de un nombre que comprenda las reglas de transformación extralógicas, las llamaremos reglas físicas o reglas-P» (en español reglas-F, de física).

A este carácter convencional de los principios y reglas del lenguaje en que los axiomas se eligen libremente y las proposiciones protocolares no están determinadas por la naturaleza, sino que cualquier ley de la ciencia física puede tomarse como protocolar, llama Carnap el «*principio de tolerancia*: *Nuestra tarea no es de establecer prohibiciones, sino llegar a convenciones... En lógica no hay moral*. Cada cual tiene libertad para construir su propia lógica, es decir, la propia forma de lenguaje que desee», al modo como se eligen diversos axiomas para construir diversas geometrías (*The logical Syntax of Language* n.17, ed. cit., p.51).

[107] *Filosofía y sintaxis lógica* II n.4-5, ed. cit., p.311-315.

nes de causa y efecto, relaciones entre las cosas y sus cualidades, entre lo físico y mental», con otros similares. Nuestro pensador, insistiendo en que todas las aserciones filosóficas se refieren a expresiones lingüísticas, resuelve la cuestión distinguiendo tres clases de proposiciones: a) *Oraciones de objeto real,* como «la luna es esférica». b) *Oraciones de pseudoobjeto:* «la luna es una cosa». c) *Oraciones sintácticas:* «la palabra «luna» es un nombre de cosa». Las primeras *(a)* son, sin duda, empíricas y componen las ciencias que se ocupan de los objetos o de las cosas mismas. Las segundas *(b)* son engañosas, porque contienen palabras que parecen designar objetos, cuando en realidad no es así. Carnap las llama «oraciones en el *modo material de hablar»* o de pseudoobjeto, y deben traducirse al «modo formal de hablar», que son las oraciones sintácticas *(c)*, o de mera designación verbal, de que se ocupa la sintaxis lógica. En efecto, «la luna es una cosa» no nos muestra ninguna cualidad de la luna relativa a su forma, tamaño y similares. Es, en rigor, analítica, y podemos determinar su verdad sin observar la luna, sólo considerando a qué tipo sintáctico pertenece la palabra «luna», a saber, al de nombre de «cosa». Se debe transformar, pues, al modo formal *(c)* o de mera designación de palabra. Así, todas las pseudooraciones de objeto con palabras de «cosa», «cualidad», «relación», «número», están en el modo material de hablar, porque tales nombres de cosa o cualidad, en general, no son verificables. Son oraciones sintácticas disfrazadas, y deben traducirse al modo formal de simple designación verbal. Por ejemplo: «La amistad no es una cualidad, sino una relación», es una oración del modo material que se puede traducir al modo formal o sintáctico, diciendo: «La palabra 'amistad' no es una designación de cualidad, sino de relación». O también: «El 7 no es una cosa, sino un número», es la expresión, en el modo material, de la oración formal: «El signo 7 no es un signo de cosa, sino un signo numérico»[108].

Pues bien, Carnap contiende que la mayoría de las oraciones de *filosofía* se formulan en este modo material de hablar, el cual es legítimo y corriente, pero encierra el peligro de graves confusiones y pseudoproblemas metafísicos si no sabemos traducirlas al modo formal. Son realmente oraciones sintácticas o de la forma verbal, pero poseen una forma engañosa, que hace que realmente las tomemos por oraciones de

[108] Ibid., II 7 p.317-321.

objeto. Con ello analiza diversos ejemplos de problemas epistemológicos o de filosofía de la naturaleza, como los referentes a la estructura del espacio y el tiempo; son «cuestiones sintácticas» o problemas relativos a la estructura del lenguaje. Así, la oración: «El tiempo es infinito en ambas direcciones, el pasado y el futuro», puede traducirse: «Como coordenada temporal podemos tomar cualquier expresión de números reales, positivos o negativos, sin límite»[109].

Carnap concluye de todo ello en que no hay una filosofía de la naturaleza, del mundo orgánico, de la mente o de la história, sino solamente filosofía de estas ciencias, teniendo en cuenta que «toda filosofía de una ciencia es el análisis sintáctico del lenguaje de dicha ciencia». Y como el lenguaje básico de la ciencia es el lenguaje de la física, que engloba los contenidos de todos los lenguajes científicos, nuestro pensador concluye asimismo reafirmando por esta vía la tesis del *fisicalismo:* «Toda oración de cualquier rama del lenguaje científico es equivalente a alguna oración del lenguaje físico, por lo que puede traducirse al lenguaje físico sin que cambie su contenido». Y las oraciones equivalentes las había definido como oraciones sinónimas. De tal modo las oraciones de procesos psíquicos tienen su expresión o traducción precisa en el lenguaje físico. Pero Carnap no quiere imponer su tesis fisicalista de la identidad de lo mental y lo corpóreo, y deja la cuestión abierta a ulteriores debates[110].

Por esta vía ficticia de reduccionismo de todos los problemas a cuestiones de forma de lenguaje ha llegado Carnap a un extremo *formalismo* y *logicismo*, o mejor, a una *sintaxis general para cualquier lenguaje*. La filosofía se resuelve en mero análisis o en una *lógica de la ciencia;* pero esta lógica se disuelve, a su vez, en mera *sintaxis del lenguaje*, en mera cuestión de gramática, como ya había indicado Wittgenstein. Se trata de reducir todas las cuestiones al lenguaje, a cuestiones de sintaxis del lenguaje. Los problemas «se aclaran» por tal procedimiento, es decir, se disuelven en el lenguaje. Pero disolverlos no es resolverlos, sino ocultarlos artificiosamente en el telón del

[109] Ibid., III 1-6 p.321-330. Otra serie mucho más numerosa de ejemplos de transformación de proposiciones empíricas o del modo material de hablar en la forma sintáctica o de simples expresiones verbales se analiza en la obra mayor *The logical Syntax of Language* (n.74-81 p.284-314). Por lo demás, todo el grueso de la obra constituye un meritorio estudio de lógica simbólica, en que Carnap se muestra profundo conocedor de las técnicas de transformación logística, analizando e incluso corrigiendo los diversos métodos de notación y operaciones simbólicas de Frege, Russell y otros.

[110] *Filosofía y sintaxis lógica* III n.7-9 p.331-335.

lenguaje, es decir, en simples juegos técnicos de palabras, sin referencia alguna a la realidad empírica. Mas *la filosofía no puede disolverse en mera y vacía palabrería.*

La semántica.—En este *tercer período,* Carnap va a someter a nueva revisión su construcción sintáctica del análisis lógico en que consiste la filosofía. Los problemas filosóficos ya no son mera sintaxis, sino que deben comprender también aspectos semánticos. Es ya su «fase americana», donde encuentra un gran florecimiento de los estudios semánticos, y Carnap decide incorporarlos a su positivismo lógico. A su elaboración va a dedicar la obra *Introduction to Semantics,* completada con otras dos sucesivas [111]. En el prólogo de esta obra refiere que tales estudios habían sido iniciados por los lógicos polacos S. Lesniewski (en lecciones de 1919) y T. Kotarbinski (lecciones de 1926), y sobre todo por A. Tarski (1902), que había tenido contacto con el Círculo de Viena, publicando allí un artículo (1933), y ya en Norteamérica publicaba su obra principal: *The Semantic Conception of Truth* (1944). Carnap conocía sus ideas, y por su conversación recibió la sugestión de completar el método formal de la sintaxis por los conceptos semánticos. A ello se añade también la influencia de su colega de Chicago, Ch. Morris.

Carnap acepta de Morris la noción general de esta disciplina. El análisis lingüístico es la *semiótica,* o teoría de los signos y lenguajes, que se divide en tres partes por la distinción de los tres factores que intervienen en el lenguaje: el sujeto que habla, la expresión usada y el *designatum* de la expresión. El análisis primero constituye la *pragmática,* o determinación de las relaciones de los signos con el sujeto que los usa. En la investigación de la «pragmática» entra el análisis de los procesos del hablar, el estudio psicológico de las relaciones de la conducta del hablante con otras conductas, de las connotaciones de una palabra con los diferentes individuos, los estudios etnológicos y sociológicos de los hábitos del hablante y sus diferencias en los varios grupos y estratos sociales, etcétera. El *segundo* análisis es la *sintaxis,* o investigación de la estructura formal de los signos o expresiones y sus relaciones lógicas. Y el tercer estudio constituye la *semántica,* o análisis

[111] *Introduction to Semantics* (Cambridge, Mass., 1942), reunido con el vol.2: *Formalization of Logics* (Cambridge, Mass., 1943); en las ediciones siguientes, bajo el título general *Studies in Semantics.* Un tercer volumen, *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic* (Chicago 1947).

de las expresiones en cuanto a su designado o significación objetual.

Carnap distingue una *semántica descriptiva*, que es descripción de los rasgos semánticos de cada uno de los lenguajes históricos. Se trata de una ciencia empírica, de observación del lenguaje de cada pueblo y de sus modos de usar las palabras y sus significados. Constituye, junto con la paralela «sintáctica descriptiva», la ciencia de la *lingüística*, como investigación fenomenológica de los lenguajes y sus propios caracteres semánticos, que es la aplicación más usual de estas ramas lingüísticas. Y ambas están en dependencia de la «pragmática», que es «la base» para todos los estudios lingüísticos. De ella separa la *semántica pura*, que, al igual que la sintaxis lógica ya estudiada, se refiere al análisis puramente formal de ciertos conceptos en forma de reglas y al estudio de las consecuencias analíticas de esas definiciones. Las reglas son libremente escogidas o convencionales, que determinan la estructura semántica de un lenguaje dado, con independencia de toda consideración pragmática o factual. Esta teoría pura de la semántica constituye, junto con la sintaxis formal, un *metalenguaje*. Carnap distingue el «lenguaje de objetos» (*Object Language*), que es el lenguaje común hablado o escrito, y un *metalenguaje*, o lenguaje que habla acerca del primero, una reflexión acerca de la construcción de los sistemas de lenguaje [112].

El propósito de Carnap es la construcción de un *sistema semántico*, como «un sistema de reglas que establecen *las condiciones de verdad* de los enunciados de un lenguaje de objetos y determinan el significado de estas aserciones». El sistema es concebido de un modo paralelo al sistema de la sintaxis lógica. Consta de *reglas de formación*, definiendo el enunciado en «el sistema S» dado; *reglas de designación*, definiendo la designación en tal sistema, y *reglas de verdad* del mismo, que es el propósito principal, del cual son preparatorias las anteriores reglas y conceptos [113]. Toda la construcción supone sistemas de lenguaje varios, por lo que implica la interpretación de los conceptos y de sus valores de verdad en cada sistema y la traslación de los signos de equivalencia de uno a otro. Si el sistema contiene variables, se han de añadir reglas de valor y su determinación.

Por lo demás, la nueva construcción semántica aparece

[112] *Introduction to Semantics* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968) n.1-5 p.3-21.

[113] Ibid., n.7 p.22-29.

como retractación de la lógica simbólica, ya expuesta en el anterior sistema de sintaxis lógica, con nuevas formulaciones y complicados símbolos para expresar los varios sistemas y su designación, desde el supuesto de que los conceptos fundamentales son, a la vez, sintácticos y semánticos. Se recorre todo el campo de operaciones del simbolismo lógico, examinando en continuos teoremas todos los aspectos de la deducción lógica a través de las relaciones de negación, conjunción, disyunción, implicación, equivalencia, etc., desde los primeros axiomas y proposiciones primitivas a toda la serie de proposiciones derivadas, con sus especiales notaciones simbólicas para los distintos lenguajes. Especial atención se dirige a la «extensionalidad» de las proposiciones; las conexiones que tienen tablas de verdad son llamadas extensionales, porque los valores de verdad de sus sentencias dependen simplemente de los valores de verdad de sus componentes, según la teoría de Wittgenstein.

La semántica debe ocuparse especialmente del significado de las proposiciones y su verdad. Mas la «semántica lógica», cultivada por Carnap en pos de Tarski, difiere de las investigaciones semánticas precedentes, que se ocupaban de la naturaleza del símbolo y sus relaciones con lo simbolizado o designado. La nueva semántica concierne, en cambio, con el grupo de problemas de que se había ocupado la sintaxis lógica, y pertenece, por tanto, a la parte técnica de la lógica formal. Así, la teoría de las relaciones entre los signos y los *designata* asume el aspecto de una *teoría deductiva* con axiomas y conceptos básicos, determinados por las reglas de la estructura lingüística que se examina. En la sintaxis del lenguaje era ello interpretando como un *cálculo*, mientras que en la semántica lógica el cálculo es «interpretado» por medio de reglas indicando la entidad designada por los símbolos. Ya no interesa la naturaleza de las entidades designadas ni las condiciones que permiten afirmar la verdad de una sentencia. En definitiva, la noción de la verdad es entendida de un modo semántico, como simple implicación lógica y prescindiendo de la realidad empírica. Además de la verdad empírica, fundada en la experiencia (como en las ciencias), se da la verdad semántica, como simple coherencia lógica entre las proposiciones, de tal modo que, si una se supone como verdadera, se conoce la verdad de las otras por consecuencia lógica. La semántica se resuelve, pues, en un sistema de *deducción lógica*, y es concebida de un modo formal.

No es extraño que, en apéndice final, viene Carnap a corregir ampliamente los puntos de vista expuestos en la *Sintaxis lógica del lenguaje*. Muchos de los conceptos y problemas que allí había presentado como sintácticos son ahora considerados como semánticos. «El cambio más importante concierne a la distinción entre los signos lógicos y signos descriptivos y a la correspondiente distinción entre *verdad lógica y verdad factual*, que al presente me parece que ha de ser hecha primariamente en la semántica, no en la sintaxis». Y, en general, los problemas todos del análisis lógico y de la filosofía de la ciencia «pertenecen tanto a la semántica como a la sintaxis» y deben ser desarrollados mediante formulaciones complementarias del cálculo sintáctico y del sistema semántico[114]. Indicio claro de que ambas ramas del análisis lógico del lenguaje no se distinguen, como sostenía Tarski contra la posición mantenida por Carnap.

En el segundo y menor volumen, *Formalización de la lógica*, vuelve Carnap a reiterar la misma temática. Las posibilidades y métodos de la formalización de las proposiciones se desenvuelven, cada vez más, en la moderna lógica formal. Pues bien, esta tarea de formalización de una teoría, es decir, de su representación simbólica por un sistema formal de «cálculo» proposicional y funcional, pertenece directamente a la sistaxis lógica, no a la semántica. Y, sin embargo, la cuestión de si un cálculo propuesto formaliza adecuadamente una teoría dada compete a las relaciones entre ese cálculo y su sistema de interpretación, que es tarea propia de la semántica. De ahí que toda la obra de la formalización lógica requiere el concurso del análisis semántico adicionado a la sintaxis. Aun así, no se llega a una completa formalización del análisis lógico, de sus enunciados y signos. Se requiere el uso de nuevos conceptos para la plena sistematización generalizada de los símbolos lógicos tanto en la construcción del análisis proposicional como en la lógica de las funciones que llevan a un método puramente formal[115].

Y un último alarde de virtuosismo logístico exhibe Carnap en la subsiguiente obra, *Meaning and Necessity* (1947), con el mismo propósito de desenvolver plenamente el «nuevo método para el análisis semántico de la significación o de analizar

[114] Ibid., n.38 39 p.242-250.

[115] *Formalization of Logic* (1943), reimp., como vol. 2 de *Introduction to Semantics* (Cambridge, Mass., 1968) pref. p.VIII-IX.

y describir los significados de las expresiones lingüísticas» (Prefacio). Aquí Carnap se ocupa especialmente con la *lógica extensional e intensional* (o no extensional), abstracción hecha de si las proposiciones extensionales o intensionales designan algo concreto o abstracto. Tras del examen de numerosos ejemplos de expresiones extensionales e intensionales, concluye en la *equivalencia* de los enunciados de la misma extensión con otros de igual intensión. Así, «Scott es humano» puede traducirse en las dos siguientes: «Scott tiene la propiedad de humano»; o bien: «Scott pertenece a la clase humano», puesto que ambas tienen el mismo contenido lógico [116].

La discusión la amplía al problema de los *nombres* con aparente significado de cosas u objetos individuales. En la lógica de Carnap, lo mismo que en Russell y en toda la tradición logística, tales nombres no contienen ningún sentido existencial: el *nominatum* de dichos nombres propios no es un individuo o entidad existente, sino una relación entre términos hipotéticos. Y puede traducirse su significado tanto en enunciados extensionales como intensionales. Así, la sentencia: «Roma es grande», puede analizarse en uno u otro sentido equivalente: «La sentencia significa que Roma pertenece a la clase de grande» o «significa que Roma tiene la propiedad de grande» [117]. En la segunda parte, Carnap se ocupa de la lógica de las *modalidades:* necesidad, posibilidad, imposibilidad. Las proposiciones de este tipo son entendidas como de carácter extensional, y nuestro lógico trata de interpretarlas en formulaciones intensionales, dando, a la vez, reglas semánticas para traducir todo ese lenguaje natural de nombres en el doble sistema de metalenguaje *M* y *M1*. Los ejemplos de versión de los enunciados comunes a otras fórmulas de proposiciones de clases y propiedades se multiplican acompañados de las mil notaciones de raros simbolismos que llenan estas lucubraciones logísticas de Carnap.

No se ha de olvidar, por fin, el contenido de un importante artículo que Carnap publicó [118] sobre este tema precisando su concepción puramente formal de la semántica. Frente a

[116] *Bedeutung und Notwendigkeit*, trad. ingl. (Viena-Nueva York 1972) n.4 p.22ss.

[117] Ibid., n.25 p.127ss.

[118] *Empiricism, Semantics and Ontology:* Rev. Int. Phil. (1950), reimp. en *Apéndice a Meaning and Necessity*, trad. cit., p.257-278. Pero ya en esta obra advierte claramente (n.4) que las discusiones de todo el libro sobre propiedades, relaciones, objetos, etc., no implican «ninguna hipostatización, sustancialización o reificación» de las mismas. No han de entenderse tales entidades como cosas, cuando no son cosa alguna.

las acusaciones de los críticos, incluso empiristas lógicos, que la semántica comportaría vía libre a la ontología, puesto que trata del significado de los objetos o cosas, responde negando tal supuesto y reafirmándose en su postura meramente lingüística; su semántica no implica referencia alguna a algo extralingüístico. La clarificación viene distinguiendo las diversas formas de lenguaje y las *cuestiones internas* de un determinado lenguaje de las *cuestiones externas* a ese marco lingüístico. Las cuestiones semánticas son «cuestiones internas» a un lenguaje dado *L*, como cuando preguntamos si la expresión *X* posee o no referencia. Mas las cuestiones ontológicas, como cuando preguntamos si existe tal o tal cosa en el mundo, son «cuestiones externas» al lenguaje considerado.

Es lo que hacen los científicos cuando hablan, en el lenguaje de cosas, de átomos, electrones y otras entidades. Ello no implica la aceptación de la realidad exterior del propio mundo de las cosas. Es una «cuestión externa» que la suscitan sólo los filósofos, no los científicos. «Si alguien decide aceptar el lenguaje de las cosas, no hay nada que oponer. Pero esto no se debe interpretar como si significara la aceptación de una *creencia* en la realidad del mundo de las cosas; no hay tal creencia o suposición, porque no se trata de una cuestión teórica. Aceptar el mundo de las cosas no significa más que aceptar una cierta forma del lenguaje; en otras palabras, aceptar reglas para formular enunciados y para contrastarlos, admitirlos o rechazarlos»[119].

En definitiva, Carnap se mantiene en la interpretación meramente lingüística de su teoría semántica, aun cuando admita, frente a sus nuevos críticos americanos, la legitimidad del lenguaje de la ciencia, que habla de protones, electrones y otras entidades. Pero sólo se trata de un sistema de lenguaje dentro de otras formas posibles de lenguaje que implican la coherencia del valor significativo de los enunciados en el interior del sistema. Atribuir significación ontológica a tales expresiones es incidir «en pseudoenunciados desprovistos de contenido cognoscitivo»[120]

[119] *Empirismo, semántica y ontología*, trad. esp. en la compilación de J. MUGUERZA, *La concepción de la filosofía analítica* II p.402 403.

[120] Ibid., p.410-411: «De las cuestiones internas podemos distinguir claramente las externas, es decir, las cuestiones filosóficas concernientes a la existencia o realidad del sistema total de las nuevas entidades. Muchos filósofos creen que una cuestión de esta clase es una cuestión ontológica que debe ser planteada y respondida *antes* de la introducción de las nuevas formas de lenguaje... Frente a esta opinión, nuestra postura es que la introducción de las nuevas maneras de hablar no necesita ninguna justificación

La última fase de la fertilísima actividad científica de Carnap fue dedicada al estudio de la *probabilidad,* como continuación de los resultados a que había llegado su antecesor, Reichenbach. De ello se ocupa en los escritos antes mencionados [121]. El tema de la probabilidad lógica concierne al problema de la *inducción,* que es el proceso más usado en las ciencias naturales. Según su positivismo radical, la inducción no se fundamenta en pretendidas leyes basadas en la uniformidad de la naturaleza, sino en el simple método de generalización por acumulación de hechos similares. Sólo, pues, se obtienen de ella meras hipótesis científicas de mayor o menor probabilidad, al modo de leyes estadísticas.

Tal idea de la probabilidad la aplica Carnap a una revisión del principio de *verificación.* Se debe abandonar el criterio de la verificación estricta y sustituirlo por el de una verificabilidad abierta en el sentido de *confirmabilidad,* que es el término empleado por nuestro autor. Las generalizaciones de la ciencia son sólo «confirmables» por nuevos datos; son, por lo tanto, siempre *probables,* porque puede ser eliminada la verdad de tales proposiciones por subsiguientes experiencias contrarias. Y la lógica inductiva es, por tanto, una lógica de la probabilidad, que además es interpretada por Carnap en un sentido meramente formal, por relación a las reglas del sistema del lenguaje empleado y sin referencia alguna a la realidad de los hechos.

Conclusión.—El pensamiento de Carnap cierra así el ciclo de la corriente neopositivista en un total formalismo lógico y, en definitiva, en una lucubración lingüística *vacía* de todo contenido. Ha reducido la filosofía a mera lógica formal, y ésta, finalmente, a una simple construcción de lenguajes y metalenguajes, es decir, a vana *palabrería* bien arropada de construcciones simbólicas, pero que nada dice de la realidad. La filosofía deja de ser un conocimiento de las cosas, convertida en simple conocimiento de las estructuras lingüís-

teórica, porque no implica ninguna aserción de realidad. Podemos seguir hablando de «la aceptación de las nuevas entidades... esta expresión no significa para nosotros nada más que la aceptación del nuevo marco, es decir, de las nuevas formas lingüísticas. Sobre todo, no se debe interpretar como si se refiriera a una asunción, creencia o aserción de la realidad de las entidades. No hay tal aserción. Un pretendido enunciado de la realidad del sistema de entidades es un pseudoenunciado desprovisto de contenido cognoscitivo... una doctrina metafísica».

121 *Logical Foundations of Probability* (Chicago 1950); *The Continuum of Inductive Methods* (Chicago 1952), que con otros ensayos debían formar el volumen con el título *Probability and Applications.*

ticas. El mismo conocimiento deja de ser expresión del pensamiento a través de los conceptos, los cuales se disuelven en puro *nominalismo* expresamente admitido por Carnap en el artículo citado. Valen, por lo tanto, las mismas apreciaciones críticas ya antes expuestas a propósito del sistema de Wittgenstein.

El formalismo lingüístico de Carnap fue duramente combatido no sólo por la corriente analítica posterior, sino también por los mismos representantes del empirismo radical. Así, Ayer, quien rechazó la validez de una explicación puramente formal, sin referencia a la experiencia fáctica, como si bastara la sola coherencia interna del sistema. Entonces podrían darse diversos sistemas de lenguaje opuestos y contradictorios, que, no obstante, en razón de su coherencia interior, se dirían verdaderos; la verdad en tal caso no tendría sentido alguno. Pero un sistema formal empieza a ser lenguaje cuando sus expresiones comienzan a significar algo, es decir, son usadas para observar o juzgar algo [122]. El mismo Russell posterior coincide en esta crítica. Niega que una afirmación pueda verificarse si no es por referencia a un hecho extralingüístico, pues la significación de las palabras postula la experiencia. Y rechaza la teoría de la inducción de Carnap, que llevaría a la pura *falibilidad* de la ciencia. De un número finito de observaciones no puede inferirse una proposición general, ni siquiera probable, sino postulando un principio general de ilación que no puede establecerse empíricamente; «el empirismo total no puede defenderse» [123]. Es lo que enseñaba la filosofía tradicional.

Carnap conserva, no obstante, el mérito relevante de haber elaborado un tecnicismo muy sofisticado del simbolismo lógico-matemático; en ello despliega un virtuosismo inigualado. Pero la lógica formal, con sus técnicas de deducción y transformación simbólica de proposiciones, constituye un sistema *neutral*, siempre que se excluyan las interpretaciones neopositivistas. Puede ser empleado por quienes sostienen cualesquiera concepciones filosóficas, espiritualistas o materialistas. Es su tenaz dogmatismo empirista el que le hace ser víctima del prejuicio antimetafísico.

[122] A. AYER, *Foundations of Empirical Knowledge* (1940) p.87-92.

[123] B. RUSSELL, *Logical Positivism:* Rev. Int. Phil. (1950) p.3-19. Todo el número está dedicado al neopositivismo.

EL POSITIVISMO LÓGICO EN AMÉRICA

Con la emigración a Estados Unidos de representantes de los Círculos de Viena y Berlín, como Reichenbach, Kaufmann, Feigl, Frank, Carnap y el lógico polaco Tarski, sucedió allí una nueva fase de florecimiento de estas doctrinas, al par que se extinguía la corriente en Europa. El terreno estaba ya preparado con otros movimientos ideológicos afines y de raigambre típicamente americana, como el instrumentalismo, el pragmatismo (Peirce, James, Dewey, Mead) y el behaviorismo; y sobre todo porque ya se cultivaban intensamente los estudios de metodología de las ciencias y de lógica simbólica [124], habiéndose fundado revistas de estas disciplinas, como *Philosophy of Science* (1934) y *Journal of Symbolic Logic* (1936). Destaquemos las más relevantes figuras

CHARLES W. MORRIS (1901) es uno de los primeros adictos a esta tendencia, que adquirió una posición original en el pensamiento americano, injertando sobre el tronco del pragmatismo los motivos del análisis lingüístico desarrollado por el neopositivismo europeo.

Nació en Denver (Colorado), y se graduó, primero en ciencias (1922) y luego en filosofía (1923), en la Universidad de Chicago, bajo la dirección de G. H. MEAD (1863-1931), el conocido filósofo pragmatista y psicólogo behaviorista. Fue primero docente en un Instituto de Houston (1925-1931), profesor ayudante y luego titular de filosofía en la Universidad de Chicago (1931-1947). Había viajado por Europa para estudiar la nueva tendencia, donde entró en contacto con los miembros del Círculo de Viena. Desde Chicago promovió el movimiento por la unificación de las ciencias, fundando, con Carnap y Neurath, la *Intern. Encyclopedie of Unified Science*. Desde 1958 fue «Research Professor» de la Universidad de Florida.

Entre sus obras destacan: *Six Theories of Mind* (Chicago 1932), *Logical Positivism, Pragmatism and Scientific Empiricism* (París 1937), *Foundations of the Theory of Signs* (Chicago 1938), *Signs, Language and Behaviour* (Nueva York 1946), *The Open Self* (ibid., 1948), *Varieties of Human Value* (Chicago 1956) y *Signification and Significance* (Cambridge, Mass., 1964) [125].

[124] Así C. I. LEWIS, *Mind and World Order* (Nueva York 1929); Id., *A Survey of Symbolic Logic* (Berkeley 1918); V. F. LENZEN, *The Nature of Physical Theory* (Nueva York 1931); C. I. LEWIS y C. H. LANGFORD, *Symbolic Logic* (Nueva York-Londres 1932); W. V. QUINE, *A System of Logic* (Cambridge, Mass., 1934); M. R. COHEN y E. NAGEL, *An Introduction to Logic and Scientific Method* (Nueva York 1934), etc.

[125] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Fundamentos de la teoría de los signos* (México, Universidad Nacional, 1958); *Signos, lenguaje y conducta* (Buenos Aires, Losada, 1962); *La significación y lo significativo* (Madrid 1974).

Desde el principio, *el propósito* de Morris fue hacer converger las doctrinas del pragmatismo, en que estaba formado por su maestro Mead y la lectura de Peirce y W. James, y que insistía más en los problemas biológicos y sociológicos, con la orientación lógico-analítica del neopositivismo, especialmente de Carnap. Es lo que trata de realizar con su obra *Positivismo lógico, pragmatismo y empirismo científico*, formada por una colección de artículos anteriores. En ella analiza las semejanzas y diferencias entre ambos grupos, subrayando su dirección común hacia el empirismo científico, que radica en la experiencia verificable, pero sin excluir los otros aspectos racionales del pensamiento científico. Esta tendencia unificadora del pragmatismo con el análisis del lenguaje va a marcar la elaboración de las siguientes obras, que imprimen un giro nuevo, muy americano, al positivismo lógico, con apertura mayor a los problemas filosóficos, especialmente los concernientes a la conducta humana.

La semiótica y sus ramas.—Y ante todo, puesto que el lenguaje se verifica por una combinación de signos, el análisis del lenguaje debe pertenecer a la teoría general de los signos, que es la *semiótica*. Su estructuración la lleva a cabo Morris en su primer ensayo básico: *Fundamentos de la teoría de los signos*.

La semiótica es la teoría general de los signos. No es una ciencia nueva, como nota Morris, pues tuvo gran desarrollo entre los antiguos, sobre todo en los griegos. Ya Galeno hablaba de la σημειωτικὴ τέχνη (*semiotike techne*) como la medicina que se ocupaba de la interpretación de los signos de las enfermedades, dividida en diagnosis y prognosis. Otros griegos hablaban de la σημείωσις en el sentido de inferencia de los signos. Ambas palabras proceden de *semeion* (σημεῖον), que es el signo o señal, de donde σημειόω, marcar con un signo, sellar. Fue Locke el que empezó a emplear el término griego como equivalente a la lógica en cuanto que teoría de los signos verbales, y H. Lambert habló de la semiótica como sistema primario lingüístico que proporciona el fundamento de los lenguajes naturales. La palabra afín de «semántica» fue más usada para expresar la parte de la lingüística o gramática general, y al principio preferida por los lógicos y filósofos

Bibliografía.—F. Rossi-Landi, *C. Morris* (Milán 1953); F. Barone, *Il neopositivismo logico* (Turín 1953) p.316-42; M. Black, *Linguaggio e filosofia*, trad. ital. (Milán 1953) p.311-34; M. Scarpelli, *Osservazioni sul concetto di segno nel pensiero di C. Morris*: Riv. Filos. (1955) p.64-74; R. Z. Lauer, *St. Thomas and Modern Semiotic*: Thomist (1956) p.75-99; G. Dano, *La semiotica behaviorista di C. Morris*: G. Metaf. (1959) p.475-482; K. O. Apel, *Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie*: Philos. Rundsch. (1959) p.161-184; R. Raggiunti, *Il segno linguistico nella semiotica di C. Morris*: Pensiero (1959) p.170-198.

como Carnap. Pero Morris vuelve a la idea primera y general de la semiótica, como doctrina de los signos, analizando su contenido y estableciendo su división en tres ramas, siguiendo la sugerencia de Peirce; doctrina que ha sido comúnmente aceptada.

El proceso según el cual una cosa funciona como signo lo denomina *semiosis*, y en él descubre tres factores: el *vehículo señal*, el *designatum* y el *interpretante;* el intérprete puede incluirse como cuarto factor. En el proceso de la semiosis, «una cosa tiene en cuenta a otra mediatamente, es decir, por medio de una tercera. La semiosis es, por lo tanto, un 'tener en cuenta' (percibir) mediato. El mediador es el *vehículo* señal; el tener en cuenta, el *interpretante;* el agente del proceso, el *intérprete;* aquello que se tiene en cuenta, el *designatum*». Todos estos términos se implican uno al otro, ya que son maneras de referirse a aspectos del mismo proceso. «Algo es un signo solamente porque es designado como un signo de una cosa por un intérprete». Y un signo debe tener un designado; pero no todo signo se refiere a un existente real. Se puede señalar algo sin que esto ocurra (imaginario, futuro). Solamente cuando lo referido es un objeto existente, este designado se llamará también un *denotatum*[126].

En este análisis ya se manifiestan las tres relaciones implicadas en la naturaleza del signo según los tres correlatos (vehículo señal, designado, intérprete), y que dan lugar a las tres divisiones o ramas de la semiótica. «La relación de los signos a los objetos a los cuales son aplicables se llamará la *dimensión semántica de la semiosis...*, y su estudio, la *semántica*. La relación de los signos con los intérpretes (los usuarios) se llamará la *dimensión pragmática de la semiosis;* su estudio se llamará *pragmática*». Finalmente, hay muchos signos relacionados entre sí en un sistema de signos, como el lenguaje; tal coordinación es «la dimensión sintáctica *de la semiosis*, y su estudio, *sintaxis*». La semiótica es concebida como una ciencia general que tiene esas tres ramas subordinadas, cada una con sus términos especiales: «el término «implica» es propio de la sintaxis; «designa» y «denota» son términos de la semántica, y «expresa», de la pragmática». Y, puesto que la semiótica va a aplicarse a un lenguaje formalizado o metalenguaje que describe todas las situaciones mediante símbolos, Morris distingue un *semiótica pura* y otra *descriptiva*, lo mismo que sus tres ramas pue-

126 *Fundamentos de la teoría de los signos*, trad. esp. (México 1958) n.2 p.33-35.

den ser sintaxis, semántica o pragmática *puras* y *descriptivas* o en relación de su lenguaje con situaciones existenciales [127].

«*La sintaxis*, como estudio de las relaciones de los signos entre sí, abstrayendo de la relación de los mismos con los objetos o con los intérpretes es la más desarrollada de todas las ramas de la semiótica». Morris se remite a los autores de la lógica formal hasta Russell y Carnap, que han configurado esta sintaxis como estudio de «la estructura lógico-gramatical del lenguaje», una concepción formal con sus reglas de formación, transformación y sintácticas que permiten el análisis y la deducción de las proposiciones en la lógica de la ciencia. Y acepta la teoría de Carnap de que en tales lenguajes semióticos «no hay enunciados-cosas». Los que aparecen como tales «pasan a ser, bajo el análisis, pseudoenunciados-cosa que deben interpretarse como enunciados sintácticos acerca del lenguaje» [128].

La semántica trata de la relación de los signos con sus *designata*, y así «con los objetos que ellos denotan o pueden denotar». Es el aspecto empírico de la semiótica de que se ocupan más los empiristas. Las reglas de la semántica «determinan en qué condiciones un signo es aplicable a un objeto o situación». Hay signos señaladores que caracterizan las propiedades del objeto denotado; a éstos los llama Morris *iconos* (imagen, fotografía, plano de ciudad), mientras que los restantes son llamados símbolos. La relación semántica implica que la noción de signo envuelve un *designatum*, pero esto no supone «que haya objetos realmente existentes que sean denotados». La cuestión de que haya tales objetos no puede contestarse por consideraciones de índole semántica. De nuevo reitera Morris que ello conduciría a muchas pseudosentencias-cosa [129].

La pragmática es el campo más abandonado de la semiótica que trata Morris de reconstruir, puesto que existían precedentes en la corriente. «Pragmática», que designa la relación de los signos con sus intérpretes, hace referencia al «pragmatismo», y por ello Morris se interesa por los resultados del pragmatismo americano en su aplicación a la semiótica. Los intérpretes son los organismos vivientes, y de ahí que esta dimensión pragmática debe tratar de «todos los fenómenos psi-

[127] Ibid., n.3 p.36-38.
[128] Ibid., n.5 p.42-44.
[129] Ibid., n.7 p.49-53.

cológicos, biológicos y sociológicos que se dan en el funcionamiento de los signos». Desde este punto de vista de la pragmática, que considera los signos desde las condiciones del sujeto interpretante en su propia situación ambiental, «una estructura lingüística es un sistema de conducta». Los signos son confirmados por los resultados que se esperaban. Hay muchos lenguajes gobernados por reglas que están por encima de cualquier regla sintáctica o semántica, y éstas son las reglas pragmáticas, las cuales expresan las condiciones en las que se usan los términos con referencia al comportamiento del usuario. Y la semiótica debe interesarse también por estas dimensiones. «Los signos usados en literatura, arte, moral, religión y juicios de valor constituyen tanto su objeto de estudio como los signos usados en la ciencia». Además, todos los signos, aun de términos que expresan experiencias privadas, son prácticamente *intersubjetivos,* compartidos y producidos por varios interpretantes. Y, dada esta tesis de «la intersubjetividad potencial de todo significado», la semiótica debe comprender también todos los *aspectos sociales* de los signos, en cuanto comunes a los distintos grupos sociales[130].

Morris piensa, pues, que la pragmática ha de integrarse, con la semántica y la sintaxis, en toda investigación semiótica, y que estas dos ramas no son válidas por sí mismas sin referencia a las condiciones efectivas en que sus objetos encuentran su significado. Por esta vía del desarrollo de la semiótica se llegará a la meta de la unificación de la ciencia. «La lógica, la matemática y la lingüística pueden ser absorbidas íntegramente por la semiótica», la cual ha de extenderse también a las ciencias biológicas, psicológicas y sociales humanas. La semiótica puede servir, pues, «como *organon* de las ciencias» y arrojar nueva luz sobre la relación entre las ciencias «formales» y las «empíricas», dadas las múltiples finalidades a que sirven los signos[131].

Semiótica behaviorista.—En la obra principal, *Signos, lenguaje y conducta* (1946), Morris, completando las ideas que apuntaban con frecuencia en la anterior, llega a dar una interpretación netamente behaviorista de la semiótica, fundamentándola, como «ciencia empírica de la conducta», sobre los principios y reglas de la teoría general del behaviorismo ame-

130 Ibid., n.9 10 11-13 p.58-72.
131 Ibid., n.15-17 p.78-82.

ricano. Cree, en efecto, que «la semiótica puede formularse en términos procedentes de las ciencias biológicas y físicas» o de las conexiones entre los signos y los momentos de la conducta de hombres y animales.

El signo es entonces definido en términos de comportamiento, o de respuesta que un organismo viviente da a los estímulos y condicionamientos del ambiente externo según la teoría de los reflejos condicionados de Pavlov. Como ejemplos típicos de «comportamientos significativos» aduce Morris el del perro hambriento, que responde con movimientos musculares o secreciones glandulares al sonido de un timbre que ha sido asociado al suministro de la comida, o el de un automovilista que cambia la dirección de la marcha cuando alguien le advierte que la carretera está más allá interceptada. El perro y el conductor actúan como si hubieran visto la comida o la interrupción de la carretera; pero no han visto nada, y su comportamiento ha sido determinado por un *signo:* el sonido del timbre o las palabras del que ha avisado. El timbre y las palabras de aviso son signos de comida y de obstáculo, y el signo es, por lo tanto, definido en términos de respuesta de la conducta a un sustituto de los estímulos[132].

El lenguaje es el caso más propio y especial de signos, que también se explica a través del proceso conductista o de la reacción de respuesta de un organismo a un estímulo. El lenguaje «es un fenómeno de signo de naturaleza social» concerniente a una conducta social, porque es esencialmente *comunicativo*, «cooperativo y simbiótico», un medio de comunicación social. Un lenguaje es un conjunto de signos que «tienen un significado común a cierto número de intérpretes», son construidos por tales intérpretes y deben constituir un sistema de signos interrelacionados y capaces de formar gran variedad de procesos semióticos complejos[133]. Se ha de insistir especialmente en la *interpersonalidad* (intersubjetividad) de los signos del lenguaje, ya que forman el vehículo de la conducta social, y por eso los llama «consignos». Los signos lingüís-

[132] *Signos, lenguaje y conducta*, trad. esp. (Buenos Aires, Losada, 1962) I 2 p.14: «Si algo (*A*) rige la conducta hacia un objetivo en forma similar (pero no necesariamente idéntica) a como otra cosa (*B*) regiría la conducta hacia aquel objetivo en una situación en que fuera observada, en tal caso *A* es signo». Cf. p.11-13.

[133] Ibid., II 2 p.45. De estas notas formula la siguiente definición: «Un lenguaje es un conjunto de signos plurisituacionales con significados interpersonales comunes a los miembros de una familia de intérpretes, signos susceptibles de ser producidos por miembros de esa familia y de ser combinados de ciertos modos para formar signos compuestos». Ibid.

ticos tienen comúnmente condición de «símbolos significantes». Los símbolos no son representantes de sus objetos, sino «vehículos para la concepción de objetos»; significan directamente «las concepciones, no las cosas», y hacen que los intérpretes conciban los objetos. No obstante, en esta explicación conductista se dejan aparte los términos mentales de «conceptos», «ideas» o imágenes, porque no ofrecen ninguna ventaja para el conocimiento verificable del fenómeno signo[134]

Respecto de los modos de significar, encuentra Morris múltiples diferencias en los signos lingüísticos según sus distintos usos o finalidades, que sintetiza primero en «signos expresivos», «signos emotivos» y «signos instrumentales». Y, siguiendo la obra de Ogden y Richards *Meaning of Meaning* (Londres 1923), denomina los complejos de signos del lenguaje *adscriptores,* que pueden ser «identificadores» (que sitúan lo significado en el espacio y el tiempo) y «designadores» (los adjetivos). Con referencia a los varios usos del lenguaje, tales adscriptores o complejos de signos son divididos en *designativos, apreciativos, prescriptivos* y *formativos.* Los signos, en efecto, pueden ser usados para informar el organismo sobre alguna cosa: para ayudarlo en la selección de objetos, para provocar serie de respuestas en algún tipo de comportamiento y para organizar las respuestas provocadas en un conjunto unitario. Es obvio que el uso principal de los designadores es informativo, el de los apreciadores es valorativo, el de los prescriptores es estimulante y el de los formadores es sistematizador[135].

El lenguaje se ha ido especializando según esas varias finalidades y creando diversos tipos de discurso. Combinando los modos de significar con esos diferentes usos, Morris encuentra los siguientes «tipos mayores» de discurso: el *discurso científico,* que será designativo e informativo; el *discurso fantástico* o de ficción, que es designativo-valorativo; el *legal* o de la vida jurídica, que es designativo-estimulante; el *cosmológico,* de la filosofía sobre el mundo, que es designativo-sistematizante; el *mítico* es apreciativo y estimulante; el *crítico,* que es apreciativo-sistematizante; el *poético,* que es apreciativo-valorativo; el *moral,* que es apreciativo y estimulante; el *tecnológico,* que es prescriptivo-informativo; el *político,* que es prescriptivo-valorativo; el *religioso,* que es prescriptivo-estimulante; el *discurso de propaganda,* que es prescriptivo y organiza prescriptores[136].

Todas estas clasificaciones tienen, en rigor, interés secundario, pues son puramente verbales y de explicación del uso de los términos. Morris hace alarde en esta obra de una gran inventiva terminológica y de multiplicación de clasificaciones. Pero en toda esta aclaración terminológica ha ido insistiendo en el aspecto pragmático del

[134] Ibid., II 8 p.65-66; Cf. p.52-64.
[135] Ibid., III p.72-105; IV 2-3 p.109-113.
[136] Ibid., V p.141-171.

lenguaje y del comportamiento de los signos, alejándose del mero formalismo y nominalismo de la Escuela de Viena y abriéndose a un amplio realismo empírico, puesto que atribuye igual validez significativa e importancia a todos esos tipos de discurso. Esto aparece aún más claramente en otra clasificación siguiente, en que distingue cuatro clases de «discurso formativo» (en que el «adscriptor formativo» hace referencia a una «verdad real» de propiedades objetivas): discurso lógico-matemático, discurso retórico, discurso gramatical y *discurso metafísico*. Con ello reconoce un valor positivo a esa metafísica tan sañudamente combatida por los empiristas lógicos. «Así interpretado como discurso formativo-sistemático, el discurso metafísico no carece de significado ni de importancia... Sin pretender que ofrezca una explicación del mundo que suplante o anule la que proporciona la ciencia[137].

Siguiendo esta misma postura, Morris da cabida en el último capítulo, en que explaya profusamente su nueva concepción de la semiótica, no sólo a la psicología, sino también a todas «las ciencias del espíritu» o «ciencias de la cultura humana». Todas ellas vendrían a integrarse en el conjunto de la ciencia unificada, en un saber unificado por la semiótica. «Y es la semiótica la que provee de los medios para que se aplique el método científico a los dominios de la literatura, arte, la moral y la religión», doctrinas todas incluidas en el apelativo de la cultura[138]. La misma filosofía ha de tener un puesto importante dentro del organismo de las ciencias de la cultura. Sin embargo, ello no supone la aceptación de la filosofía como un conocimiento científico de la realidad. Es relegada al nivel de las creencias y definida como una síntesis simbólica y organización sistemática de todas las *creencias* básicas que abarcan el dominio de la cultura con un enfoque crítico de las mismas[139]. Debe rehuir todo dogmatismo y encuadrar los sistemas de las diferentes culturas en una síntesis superior.

Morris aboga por una nueva síntesis filosófica, «más amplia y apropiada a nuestra edad». Su reconocimiento de la filosofía supera, pues, el sentido de un simple análisis lógico del lenguaje de los positivistas lógicos y es concebida como una síntesis superior y organización de todo discurso humanista y cultural. En cierto modo es equiparada a su nueva concepción de la semiótica, disciplina a la

[137] Ibid., VI 10 p.198.
[138] Ibid., VIII 6 p.255.
[139] Ibid., VIII 6 p.258: «La síntesis filosófica se diferencia de otras formas de síntesis simbólica por encaminarse, ante todo, a determinar críticamente nuestras creencias fundamentales. Una filosofía es una organización sistemática y total de creencias básicas —creencias sobre la naturaleza del mundo y el hombre, sobre lo que sea el bien, sobre los métodos a seguir para llegar al conocimiento, sobre cómo debiera vivirse—. En el seno de la cultura, el filósofo deberá colocarse frente a afirmaciones de hecho, apreciaciones de valor y prescripciones de conducta para organizarlas luego críticamente en un sistema de creencias. El filósofo deberá tener ante sus ojos, en forma simbólica, los resultados de las ciencias, artes y religiones del mundo en que se mueve».

que tributa los más calurosos elogios como integradora de todos los dominios del saber, y que «podría servir de base para una educación de democracia integral, a la vez científica y humanitaria»[140]. No obstante esa tendencia humanista, no parece abandonar Morris su empirismo radical, como delata su interpretación conductista de la psicología, en que las esferas de lo «mental» y lo «físico», de la «mente» y «cuerpo», vienen a fundirse en simples reacciones del organismo.

Axiología y semiótica.—Morris dedicó especial interés a la teoría de los valores, siguiendo esa misma tendencia humanista y dentro de su empirismo científico. Su axiología va, asimismo, integrada en su disciplina «omnicomprensiva» de la semiótica. Su último libro, *La significación y lo significativo* (*Signification and Significance*, 1964), en que resume lo principal de la obra anterior, *Varieties of Human Value*, y otros artículos, persigue este empeño de hacer confluir el desarrollo de una teoría general del valor en la teoría de los signos o semiótica. La palabra inglesa de significación (*Meaning*) «posee dos polos: por una parte, el de aquello que algo significa y, por otra, el valor o significatividad de lo que está significado» (Prefacio). El doble término del título reúne las dos líneas del tema: se intenta determinar cómo se articulan dentro del *significado* la «significación» (teoría de los signos) y «lo significativo» (teoría de los valores). Y ambos aspectos se estudian en relación con la conducta humana, es decir, dentro de la interpretación conductista de los signos.

La doctrina general del proceso semiótico es condensada en las tres dimensiones de la significación. Un signo, en efecto, es *designativo*, en tanto que significa propiedades «observables» del objeto; es *apreciativo*, en cuanto significa sus propiedades preferenciales, como de bueno o malo; y es *prescriptivo*, en cuanto se refiere al «deber ser» o preferencias de conducta. Y se recuerda también el aspecto «pragmático» de la significación con sus distintos empleos. Los signos pueden usarse «para informar a alguien de las propiedades de los objetos; para inducir a tener una conducta preferencial hacia ciertos objetos o situaciones; para incitarle a llevar una acción específica, o bien para organizar las disposiciones a obrar producidas por otros signos»[141].

La axiología, o el estudio de los valores y su lugar en la acción humana, se encuadra así en las dimensiones apreciativa y descriptiva de la significación. La idea de *valor* la determina (como M. Scheler) por la noción de «preferir». Llama «situación de valor a toda situación en la que se produce una conducta preferencial» dirigida a cualesquiera objetos que estimulen en el sujeto una conducta de atracción e interés o de rechazo. Tal situación de valor es siempre relacional, puesto que implica una respuesta de conducta preferencial

[140] Ibid., p.329 (última).

[141] *La significación y lo significativo*, trad. esp. (Madrid 1974) II 3 9 p.18 33.

(positiva o negativa) realizada por un agente respecto de algo. «Concebidos de esta forma, los valores son *objetivamente relativos*, es decir, propiedades de los objetos relativas a la conducta preferencial», a la respuesta de preferencia (positiva o negativa) de un sujeto. Desde esta noción trata Morris de resolver el problema de los valores morales. Frente a Moore, niega que «lo bueno» sea noción inanalizable o propiedad no-natural, puesto que se refiere, como lo comestible, a una propiedad «objetivamente relativa» o a la capacidad de los objetos de estimular una conducta preferencial positiva. El sentido de «lo bueno» incluye, al mismo tiempo, a su interpretante y a su significación (lo que Moore no supo distinguir) por su doble dimensión designativa y apreciativa. Es decir, los términos y juicios éticos de valor tienen un componente prescriptivo y otro descriptivo, una llamada al conocimiento y una incitación a una acción. Así cree combinar la teoría emotivista y la teoría cognoscitiva de la ética de los valores en general[142].

Esta axiología se inscribe, por tanto, en la semiótica, en su rama, sobre todo, pragmatista y en su dimensión de significados apreciativos y prescriptivos. Y ambas se integran en esa nueva concepción de la filosofía de que hablo antes, la cual, «cuando analiza juicios de valor y de obligación, trabaja en el campo de la superposición de la axiología y la semiótica» (p.75). También se extiende Morris en análisis empíricos del lenguaje axiológico desde el punto de vista del comportamiento biológico y social. Y al final procede a una integración similar de los signos y valores estéticos en la misma ciencia semiótica.

Morris ha llevado a cabo una conjunción del pragmatismo y behaviorismo americanos con el positivismo lógico, dirección que fue seguida por múltiples autores americanos, como aparece por la profusa indicación de investigadores citados en su favor. Su pensamiento se aparta ya del neopositivismo y casi no puede llamarse positivista lógico, aunque se mueva en el mismo clima del empirismo y se remita a las fuentes de la corriente logicista de Carnap, ya que da amplia cabida a cierta filosofía realista que no parece ser simple análisis lingüístico ni se reduce a transformar los hechos empíricos en un sistema formal lógico.

CHARLES LESLIE STEVENSON (1908), otro filósofo americano, es uno de los exponentes más notables del nuevo empirismo por haber aplicado los principios del neopositivismo al campo de los valores, concretamente de la ética. Nació en Cincinnati. Desde 1948 fue profesor ordinario de la Universidad de Michigan (Ann Arbor). Su producción está dedicada al tema de la ética. Su primer artículo que obtuvo gran resonancia, *The Emotive Meaning of Ethical Terms* (en *Mind*, 1937), contiene ya expuestas las ideas de su pensamiento emotivista. A él siguieron otros dos, que completan algunos aspectos. Su obra fundamental, *Ethics and Language* (New Haven 1944), recoge

[142] Ibid., II p.61; cf.37-38; III p.62-74.

las ideas básicas de los tres y sistematiza más la doctrina con una difusa metodología. De nuevo en su última obra, *Facts and Values. Studies in Ethical Analysis* (New Haven 1963), reitera la misma doctrina, añadiendo nuevos matices [143].

Emotivismo ético.—En todos esos escritos trata Stevenson de explicar la concepción que ha sido llamada teoría o interpretación *emotivista* de la ética. La había iniciado Russell, y la esbozaban, asimismo, Reichenbach y Carnap. El mismo Stevenson encuentra sus raíces en el común empirismo de Hume. Ayer, que se ocupaba más directamente de la ética, la exponía y defendía en toda su crudeza. Stevenson la presenta en términos distintos, entre reflexiones de singular complejidad que no es menester detallar, pues el resultado es idéntico.

Los supuestos son los mismos del positivismo lógico. Aparte de las proposiciones de la lógica y matemáticas, que se refunden en tautologías, sólo las proposiciones científicas sobre los hechos tienen contenido significativo, ya que son verificables empíricamente. Wittgenstein ya había relegado la ética al reino de lo «místico» e inexpresable, como la metafísica, y Moore entendía que los conceptos éticos, condensados en la noción de lo «bueno», expresan una propiedad no-natural, que no pertenece al mundo empírico. Stevenson rechaza ese residuo objetivista de Moore, así como cualquier interpretación intuicionista de la ética. Los enunciados éticos no expresan alguna entidad abstracta y platónica ni se justifican por alguna suerte de principios normativos absolutos. Y acepta la teoría del segundo Wittgenstein de que el significado del lenguaje viene dado en sus diversos *usos* o tipos de empleo. Los enunciados éticos no tienen, sin duda, significado teórico o cognoscitivo, sino un significado *emotivo*, derivado de su finalidad pragmática. El lenguaje ético no tiene un uso «descriptivo» o de comunicar hechos a otros, sino un *uso dinámico*, que se dirige a instigar a los oyentes a la acción, expresando el estado subjetivo del que habla, sus sentimientos o emociones, para inducir al oyente a los correspondientes sentimientos y actitudes [144].

[143] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Etica y lenguaje* (Buenos Aires, Paidos, 1971); *El significado emotivo de los términos éticos* (art. en *Mind* [1937], en AYER, *Positivismo lógico* p.269-268).

Bibliografía.—M. H. HAY, *C. Stevenson and Ethical Analysis*: Philos. Rev. (1947) p.422-430; R. B. BRANDT, *Stevenson Defense of the Emotive Theory*: ibid. (1950) p.535-540; C. WELLMAN, *The Language of Ethics* (Cambridge, Mass., 1961); G. J. WARNOCK, *Contemporary Moral Philosophy* (Nueva York 1967); G. C. KERNER, *The Revolution in Ethical Theory* (Oxford 1966); M. SANTOS CAMACHO, *Etica y filosofía analítica* (Pamplona 1975) p.335-434; W. D. HUDSON, *La filosofía moral contemporánea*, trad. esp. (Madrid 1974) p.117-167; J. O. URMSON, *The Emotive Theory of Ethics* (Londres 1968), P. J. S. HIERRO, *Problemas del análisis del lenguaje moral* (Madrid, Tecnos, 1970).

[144] *Facts and Values* (New Haven 1963) p.21: «El significado emotivo de una palabra o de una frase es una tendencia fuerte y persistente... a dar expresión directa (a modo de interjección) de ciertos sentimientos, emociones o actitudes del hablante; y es también una tendencia a evocar (de un modo casi imperativo) los correspondientes sentimientos, emociones o actitudes en aquellos a los que se dirigen las observaciones del

Los mismos enunciados imperativos tienen igual sentido de aprobación o de desaprobación de algo y exhortación a otro a aprobar lo bueno y evitar lo malo según los «modelos operativos» que expone de interpretación de dichos enunciados[145].

Tal teoría explica, según nuestro autor, el que la noción de bien no puede ser determinada por algún método científico, ya que no se trata de proposiciones que describen los hechos. La función del moralista no es dictaminar sobre el bien o el mal intrínseco de algunos objetos o acciones. Las pretendidas definiciones de los términos éticos que se supone dotados de validez universal, fundadas en la existencia de propiedades de las cosas o acciones que llamamos buenas, no son tales definiciones lógicas, sino «definiciones persuasivas» dirigidas a orientar las actitudes del que escucha. Los moralistas son llamados, más bien, «propagandistas», que procuran influir en las actitudes mediante ese discurso persuasivo y de efectos positivos[146].

En la obra mayor ha complicado Stevenson el análisis lógico de los enunciados éticos introduciendo doble esquema de proposiciones. Distingue, en efecto, en ellas dos elementos, de los cuales el primero es un enunciado descriptivo: «Yo apruebo o desapruebo esto» y el segundo es un enunciado imperativo: «Haz tú lo mismo», dirigido a intensificar el efecto emocional en el oyente. Ambos enunciados se relacionan mutuamente, pudiendo ser el significado emotivo independiente o en dependencia del significado descriptivo. En el fondo, sin embargo, el elemento emotivo prevalece y está incluido en la proposición declarativa de aprobación o desaprobación. El emotivismo de los juicios éticos permanece y lo «lógico de la ética» es de índole peculiar; una lógica *psicológica* que se acerca a los enunciados imperativos más que a la lógica deductiva o inductiva de la ciencia[147].

La doctrina de Stevenson se enlaza, pues, con el naturalismo subjetivista y refleja una concepción de la ética meramente subjetiva y *relativista*, dependiente de los gustos o de los componentes emotivos del sujeto.

En razón de la brevedad, omitimos la recensión ya aquí preparada, de otros componentes de los Círculos de Viena y Berlín que emigraron durante el período nazi a Estados Unidos, y allí difundieron las teorías del positivismo lógico. Son

hablante». Ibid., p.22: «Cuando 'Nos gusta esto' ha de tomar el lugar de 'Esto es bueno', la primera oración no debe usarse de un modo descriptivo, sino dinámicamente. Más específicamente, debe usarse para promover una clase muy sutil de *sugestión*... La palabra 'bueno' tiene un significado emotivo laudatorio que encaja muy bien con el uso dinámico de sugerir un interés favorable».

[145] *Ethics and Language* (New Haven 1944) p.21: "Aquí aparecen así las «definiciones modelo» de la noción de lo bueno: (1) «Esto es malo» significa: *Yo desapruebo esto; desapruébalo tú también*. (2) «Debes hacer esto» significa: *Desapruebo que dejes esto sin hacer; desapruébalo tú también*. *(3) «Esto es bueno» significa: Apruebo esto; apruébalo tú también*".

[146] Ibid., p.243 252.

[147] Ibid., p.71-76 87-88 113.

los principales: FELIPE FRANK (1884-1966), científico insigne nacido en Viena, que enseñó en Harvard física teórica y siguió a Schlick en la defensa del neopositivismo. HERBERT FEIGL, nacido en 1902, uno de los primeros en dar a conocer en el mundo americano las nuevas teorías con diversos escritos y compilaciones antológicas. GUSTAVO BERGMANN, nacido en 1906, en Viena, seguidor de Carnap, y que al final se inclina hacia el realismo ontológico. CARLOS GUSTAVO HEMPEL, nació en 1905, del grupo de Berlín, que enseñaba en Yale y Princeton y que en diversos artículos criticaba duramente el valor del criterio de verificabilidad.

La crítica de Hempel al principio empirista de verificación y la exigencia de alguna ontología de Bergmann marcan la crisis del positivismo lógico aun en América. Al final de esa década de los 50, el movimiento sucumbe a las duras críticas de todos los sectores (incluso de sus primeros seguidores Russell y Ayer), máxime en la forma extrema de puro logicismo lingüístico de Carnap. Como ha dicho J. R. Weinberg: «Resulta ahora claro que el positivismo lógico no puede eliminar a la metafísica sin destruirse a sí mismo y que no puede fundamentar lógicamente las ciencias sin alterar algunos de sus principios esenciales»[148].

Eminentes representantes del mismo, como WAISMANN, POPPER o TARSKI, lo abandonán para pasar a la forma más moderada de la filosofía analítica que se desarrolla en Cambridge y Oxford, y que va a hacerse más común, como se dirá en el capítulo siguiente.

CAPITULO V

Desarrollos de la filosofía analítica*

Introducción.—Después del estudio de los tres grandes fundadores de esta filosofía especial, caracterizada por el aná-

[148] J. R. WEINBERG, *Examen del positivismo lógico* c.6, trad. esp. (Madrid 1958) p.265.

* **Bibliografía.**—Damos breve selección aparte de la de los autores estudiados: **Antologías** (colecciones de artículos de diversos analistas): H. FEIGL-W. SELLARS (eds.), *Readings in Philosophical Analysis* (Appleton 1949); M. BLACK, *Philosophical Analysis* (Cornell 1950); A. FLEW, *Logic and Language*, 1.ª y 2.ª serie (Oxford 1951, 1953); ID., *Essays in Conceptual Analysis* (Londres 1956); M. MAC DONALD, *Philosophy and Analysis* (Oxford 1954); H. D. LEWIS, *Contemporary British Philosophy* (Londres 1956); B. WILLIAMS-

lisis lógico y lingüístico como método y función propia de la filosofía, y de la corriente radical del positivismo lógico, que se vincula al logicismo de Russell y del primer Wittgenstein, queda por recensionar la dirección más larga y más actual de la misma, que se desenvuelve desde los años cincuenta hasta nuestros días. Se forma en los centros de Cambridge y Oxford por los discípulos y seguidores de aquellos maestros, y

A. MONTEFIORE, *British Analytical Philosophy* (Londres-Nueva York 1966); C. CATON, *Philosophy and Ordinary Analysis* (Urbana, Ill., 1963); M. BUNGE, *Antología semántica* (Buenos Aires 1960); R. J. BUTLER, *Analytical Philosophy*, 1.ª y 2.ª serie (Oxford 1962, 1965); H. N. CASTAÑEDA, *Intentionality, Minds and Perception* (Detroit 1967); V. C. CHAPELL, *Ordinary Language. Essays in Philosophical Method* (Englewood Cliffs 1962); W. H. DRAY, *Philosophical Analysis and History* (Londres 1966); R. KLIBANSKY, *Philosophy in the Mid-Century* (Florencia 1958); ID., *Contemporary Philosophy* (Florencia 1969); P. KURTZ, *American Philosophy in the 20th Century* (Londres 1966); K. LAMBERT, *The Logical Way of Doing Things* (New Haven 1969); C. A. MACE, *British Philosophy in the Mid-Century* (Londres 1957); J. MUGUERZA, *La concepción analítica de la filosofía. Selección e Introducción* vol.1-2 (Madrid 1974); VARIOS, *La Philosophie Analytique*. Cahiers, Royaumont IV (París 1962); VARIOS, *Talk of God* (Londres 1969); VARIOS, *Knowledge and Necessity* (Londres 1970); P. F. PEARS, *The Nature of Metaphysics* (Londres 1957).

Obras. N. CHOMSKY, *Language and Mind* (Nueva York 1968); J. HOSPERS, *An Introduction to Philosophical Analysis* (Londres 1966); J. KATZ, *The Philosophy of Language* (Londres 1966); J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy* (Londres 1957); K. R. POPPER, *Logik der Forschung* (Viena 1935); H. H. PRICE, *Thinking and Experience* (Londres 1953); N. RESCHER, *The Logic of Commands* (Londres 1966); ID., *Essays in Philosophical Analysis* (Pittsburgh 1969); T. M. SIMPSON, *Formas lógicas, realidad y significado* (Buenos Aires 1964); Z. VENDLER, *Linguistics in Philosophy* (Ithaca 1967); G. H. VON WRIGHT, *Logical Studies* (Londres 1957); K. BAIER, *The Moral Point of View* (Ithaca 1958); C. D. BROAD, *Ethics and the History of Philosophy* (Londres 1952); P. EDWARDS, *The Logic Moral Discourse* (Glencoe 1955); A. FLEW, *Evolutionary Ethics* (Londres 1967); W. K. FRANKENA, *Ethics* (Englewood Cliffs 1963); R. GRICE, *The Grounds of Moral Judgement* (Cambridge 1967); J. HOSPERS, *Human Conduct. An Introduction to the Problemes of Ethics* (Nueva York 1967); A. PAP, *Elements of Analytical Philosophy* (Nueva York 1949); G. C. KERNER, *The Revolution in Ethical Theory* (Oxford 1966); P. LYONS, *Forms and Limits of Utilitarism* (Oxford 1965); J. KOVESI, *Moral Notions* (Londres 1967); H. J. MAC CLOSKEY, *Meta-Ethics and Normative Ethics* (La Haya 1969); P. MAC GRATH, *The Nature of Moral Judgement* (Londres 1967); D. H. MONZO, *Empiricism and Ethics* (Cambridge 1967); H. OFSTAD, *The function of Moral Philosophy* (Oslo 1958); H. A. PRICHARD, *Moral Obligation* (Oxford 1949); M. G. SINGER, *Generalization in Ethics* (Nueva York 1961); C. TAYLOR, *The Explanation of Behaviour* (Londres 1964); G. J. WARNOCK, *Contemporary Moral Philosophy* (Londres 1967); M. WARNOCK, *Ethics Since 1900* (Oxford 1960); G. H. VON WRIGHT, *The Varieties of Goodness* (Londres 1963); P. FOOT, *Theories of Ethics* (Oxford 1967); B. MITCHELL, *Faith and Logic* (Londres 1957); A. FLEW, *God and Philosophy* (Londres 1966); S. HOOK, *Religious Experience and Truth* (Nueva York 1961); J. HICK, *Faith and the Philosophers* (Nueva York 1963); ID., *The Existence of God* (Londres 1964); H. SKOLIMOWSKI, *Polish Philosophical Analysis. Survey and a Comparison with British Analytical Philosophy* (Nueva York 1967); E. RIVERSO, *Introduzione alla filosofia e all'analisi del linguaggio* (Nápoles 1960); ID., *La filosofia analitica in Inghilterra* (Roma 1969, con bibliografía completa); F. ROSSI-LANDI, *Significato, comunicazione e parlare comune* (Padua 1961); R. PIOVESAN, *Analisi filosofica e fenomenologia linguistica* (Padua 1961); A. GIANQUINTO, *La filosofia analitica* (Milán 1961); D. ANTISERI, *Dal neo-positivismo alla filosofia analitica* (Roma 1966); ID., *Dopo Wittgenstein dove va la filosofia analitica* (Roma 1967); ID., *Filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy* (Roma 1975); J. S. P. HIERRO, *Problemas del análisis del lenguaje moral* (Madrid, Tecnos, 1970, con completa bibliografía general); R. MARTÍN, *Verdad y denotación* (Madrid, Tecnos, 1971); I. M. BOCHENSKI, *Los métodos actuales del pensamiento* (Madrid, Rialp, 1962); J. LADRIÈRE, *Limitaciones internas de los formalismos* (Madrid, Tecnos, 1969).

va a ser la filosofía dominante en Inglaterra por estas décadas, desde donde se difunde a América y otros países. El grupo de Cambridge es reducido y se extingue pronto. El núcleo más fecundo de representantes es Oxford, de tal modo que el movimiento, a veces, es llamado la *Escuela de Oxford*.

El movimiento analítico va unido, pues, a la práctica de un método común que procede de Moore y Wittgenstein y se inspira en ellos, máxime en el segundo Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* y manuscritos últimos que se difundieron por ambos centros de Cambridge y Oxford. Este método comporta un nuevo tipo de análisis y, con ello, también un nuevo modo de filosofar. La nueva filosofía analítica, que por ello se llama también del *análisis del lenguaje*, abandona el análisis lógico que iniciaron Russell y el primer Wittgenstein y practicaron los neopositivistas, los cuales rechazaban las formas del lenguaje ordinario como imperfecto y lo reducían, mediante la lógica simbólica, a modos elementales o figuras lógicas atómicas de un lenguaje ideal que reflejarían directamente los hechos atómicos y representarían en su combinación la estructura lógica de la realidad.

Los analistas, en cambio, de esta «Cambridge-Oxford Philosophy» abandonan tal *reduccionismo* analítico y asumen el análisis del *lenguaje ordinario* o *común*, que, de suyo, tiene sentido inteligible. Es una ilusión imaginar que tal lenguaje no tiene significación sino en dependencia de otro lenguaje ideal o simbólico. El lenguaje ordinario ya es, de suyo, significativo y de modos diversos según los distintos *usos*, por lo que ha de ser tomado como norma para establecer sus diversos sentidos. En lugar de la reducción, se ha de emplear, más bien, la descripción de los modos en los que de hecho el lenguaje tiene significación.

No se ha de considerar, por tanto, el lenguaje científico ni el de las fórmulas lógicas como privilegiados. La norma, más bien, para el filósofo es el lenguaje común, cuya característica es la flexibilidad o el poliformismo, es decir, la capacidad de adaptarse a *usos* totalmente diversos y a cualesquiera exigencias emergentes en la comunicación entre los hombres. La nueva filosofía analítica reconoce los diversos usos del lenguaje (ético, estético, literario y hasta metafísico-religioso). No proclama dogmáticamente: para que la proposición tenga sentido debe tener tal o tal forma; debes hablar de este o aquel modo si quieres significar algo. Al contrario, afirma

que las proposiciones del lenguaje común son de hecho significativas; por tanto, se ha de descubrir el sentido de lo que se dice atendiendo al fin, en cuanto que el análisis del uso de los términos puede revelarlo.

Han sido llamados «informalistas» o cultivadores de la «lógica informal», en cuanto que piensan que el filósofo no debe iniciar su estudio por la lógica formal, sino por el uso actual del lenguaje común. Por ello escriben sus lucubraciones sin el aparato de la lógica simbólica, puesto que el lenguaje ordinario ya tiene, de suyo, sentido, que ha de indagarse a través de diversos modos de expresión en la experiencia.

La función principal del filósofo consistiría en esta tarea de elucidación del sentido de los conceptos y proposiciones según los nuevos analistas. Para ellos, la filosofía no es ya una doctrina, sino una actividad clarificadora. Y los filósofos no deben construir sistemas doctrinales o teorías generales, y ni siquiera determinar las significaciones estáticas de las palabras, sino esclarecer el sentido de las expresiones desde su uso lingüístico actual, y con ello mostrar, por esta vía de análisis, que muchos problemas de filosofía tradicionales se originan de una confusión lingüística o del abuso del lenguaje. La filosofía analítica se profesa *neutral* respecto de los grandes problemas filosóficos (respecto del realismo o idealismo, de la existencia de Dios o del alma, etc.). El filósofo analítico no sostiene, en cuanto tal, alguna de esas posiciones, aunque personalmente —no por filosofía, sino por fe o por otras convicciones— pueda abrazar una opinión entre ellas. La filosofía es así declarada, ontológicamente, neutral.

Pero no se ha de olvidar el fondo de *empirismo* de la tradición inglesa, dominante en todos estos autores. En esta tendencia empirista, el análisis se circunscribe a la experiencia y a los usos empíricos del lenguaje, identificando la significación con dicho uso. Así, en las cuestiones sobre la libertad, la verdad, el bien, etc., la tarea del filósofo se limita a investigar los modos en los cuales tales conceptos son empleados en el lenguaje ordinario según los diversos contextos. Sin pretender averiguar, por ejemplo, cuál es la esencia de la libertad en sí o de qué modo se ha de ejercer esa libertad. Son problemas que se juzgan inútiles y casi sin sentido para el filósofo. También el *nominalismo* sigue vigente en el común de estos analistas. Cuando un predicado se atribuye a diversos objetos (como el bien o la belleza), niegan que se dé una pro-

piedad inteligible intrínseca en ellos y que sea fundamento de la semejanza empírica.

De ahí el supuesto principal que estos analistas retienen como dogma recibido de Wittgenstein: no podemos conocer la realidad sino mediante el lenguaje. Se mantiene el supuesto básico de que el hombre no puede conocer el mundo en sí mismo con independencia del lenguaje; nuestro conocimiento del mundo se limita a lo que se dice de él en el lenguaje ordinario.

Pero es claro que la filosofía analítica no se detiene en el análisis del lenguaje como tal. *La diferencia* de su análisis lingüístico es neta respecto de la lingüística general, de las gramáticas del lenguaje y de la misma filosofía del lenguaje tal como la estudian actualmente un N. Chomsky, en sus *Estructuras sintácticas;* un J. Katz, en su *Linguistic Philosophy,* o los estructuralistas. Los estudios de éstos se refieren al conocimiento de las estructuras internas y sintácticas del lenguaje en general, al estudio de los fundamentos de la adquisición, uso y comprensión del lenguaje mismo o a los fenómenos de la creatividad lingüística. Mas los filósofos analíticos practican sus análisis del lenguaje en referencia directa al significado real de las expresiones, y, por tanto, a algún conocimiento de la realidad empírica a través de los diferentes usos del lenguaje ordinario.

Con esto se enlaza la otra *característica* de estos pensadores. Dentro del fondo general empirista son menos dogmáticos que los neopositivistas. Se distinguen de ellos en que no excluyen *a priori* significación al discurso metafísico, ético o religioso, es decir, no admiten una forma privilegiada de lenguaje; al contrario, en cualquiera de ellas puede darse significación. Su actitud es de mayor tolerancia, y consideran útil el estudio metafísico como enriquecedor de nuestra visión de las cosas, aunque no admitan la validez de la metafísica. Incluso conspicuos analíticos se abren a cierta metafísica inicial o descriptiva, como un sistema conceptual y un contenido de categorías fundamentales subyacente al mismo lenguaje ordinario.

En la Escuela de Cambridge

En Cambridge había enseñado Moore, al cual sucedió Wittgenstein, y después de él vino Wisdom, el más conocido analítico de este grupo. Esto quiere decir que en Cambridge

se encuentra el foco primero de la filosofía neoanalítica, la cual se presenta como continuación y profundización de las sugerencias de aquellos dos iniciadores. Pero en su Universidad existían pocas cátedras de filosofía, y los discípulos interesados en el nuevo modo de pensar se concentraron pronto en Oxford, sede principal de la enseñanza humanista y filosófica inglesa. Esto explica que destaquen aquí pocas figuras de este movimiento. (Se contaban treinta cultivadores del análisis en Cambridge, frente a un millar en Oxford.) Sin embargo, el primer representante, Wisdom, fue, con Ryle en Oxford, quien marcó la fisonomía de la corriente analítica.

JOHN WISDOM (1904) es el destacado representante de esta filosofía en Cambridge, cuyo pensamiento señala el ejemplo del nuevo tipo de análisis dominante en la filosofía inglesa.

Nació en Londres y realizó los estudios de filosofía en la Universidad de Cambridge. Después de un intervalo de enseñanza en la de St. Andrews, en Escocia, retornó a Cambridge, donde se doctoró y comenzó su labor docente como lector en 1934. En 1952 sucedió en la cátedra a su maestro Wittgenstein, cuya investigación se propuso desarrollar, explicitando sus consecuencias.

Los escritos de Wisdom, como de muchos de estos analistas, proceden de artículos de revistas donde comienzan a exponer sus investigaciones particulares sin ningún plan sistemático. Así, *Logical Constructions*, título de una colección de cinco artículos publicados en *Mind* (1931-1933). Son también importantes los artículos *Is Analysis an Useful Method in Philosophy?*: Proc. Arist. Soc. (1934) 65-89; *God in Evil*: Mind (1935) p.1-20, y una primera obra, *Problems of Mind and Matter* (Cambridge 1934). Proceden, asimismo, de reedición de colaboraciones sus obras más notables: *Other Minds* (Oxford 1952), *Philosophy and Psichoanalysis* (ibid. 1953) y *Paradox and Discovery* (ibid. 1965)[1].

La filosofía como análisis terapéutico.—El interés principal de las reflexiones de Wisdom se centra en determinar y precisar qué es la filosofía, cuál es su cometido y tareas

[1] TRADUCCIÓN ESPAÑOLA.—*Filosofía metafísica y psicoanálisis*, trad. esp. en J. MUGUERZA, *La concepción analítica de la filosofía*, cit., II p.420-454, único escrito nuevo de *Philosophy and Psychoanalysis* (1953). La obra *Other Minds* es también reedición de ocho artículos de 1940-1943.

Bibliografía.—D. A. T. GASKING, *The Philosophy of J. Wisdom*: Australasian Jour. Philos. (1954) p.136-156 185-212; J. O. URMSON, *Philosophical Analysis* (Oxford 1956); J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy* (Londres 1957); D. POLE, *The Later Philosophy of Wittgenstein, with Epilogue on J. Wisdom* (Londres 1958); D. Z. PHILLIPS, *Wisdom's Gods*: Philos. Quarterly (1969) p.15-32; D. ANTISERI, *Filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy* (Roma 1969); E. RIVERSO, *La filosofia analitica in Inghilterra* (Roma 1969).

más propias, partiendo del supuesto de que su método y objeto directo es el análisis del lenguaje. Y se suele caracterizar su modo propio de practicar el análisis como un análisis terapéutico; el análisis filosófico es concebido por él como *terapia*, siguiendo la manera de Moore, preocupado de resolver las confusiones de los filósofos esclareciendo el sentido de las cuestiones; y, sobre todo, de Wittgenstein, que consideraba los problemas filosóficos como enfermedades que han de tratarse disolviendo los embrollos y confusiones del lenguaje.

El pensamiento de Wisdom pasa, no obstante, por una evolución. En su primera etapa, a que corresponden los artículos de *Logical Constructions,* sostiene el atomismo lógico, entonces reinante, de Russell y el primer Wittgenstein, practicando el análisis reduccionista. Todavía aplicaba este modo de análisis a explicar las generalizaciones o enunciados abstractos en el artículo *Is Analysis a Useful Method in Philosophy?* (incorporado luego a *Philosophy and Psychoanalisis),* donde distingue tres tipos de análisis: material, o la definición como es dada en la ciencia natural; formal, que es la teoría de las descripciones propuesta por Russell, y filosófica, por la que términos derivados (o más universales) se sustituyen por otros primarios, como cuando la aserción sobre un objeto material se reduce a otra aserción sobre datos sensibles y luego a la aserción sobre estados mentales. Acepta, por tanto, que la realidad se compone de hechos atómicos, que han de ser figurados en proposiciones atómicas, según su teoría de la ostensión: las proposiciones «muestran» la estructura lógica de la realidad por la relación ideal entre los componentes del enunciado y del hecho.

Desde su llegada a la docencia en Cambridge, donde también enseñaba Wittgenstein su segunda filosofía, Wisdom evoluciona hacia esta nueva concepción del análisis y de la naturaleza de la filosofía. Esta actitud se hace clara en los artículos *Philosophical Perplexity:* Mind (1936) y *Metaphysics and Verification:* Mind (1938), reimpresos en *Philosophy and Psichoanalysis.* Su posición se hace crítica respecto del atomismo lógico y de su rígido principio de verificación, que ya no considera empírico ni tautológico, sino como «teoría metafísica». La filosofía no es mero análisis reduccionista, en que no se salva la significación total de la proposición que se reduce. El problema central de la filosofía es el del conocimiento, que debe resolverse evitando el escepticismo a que conduce el empirismo lógico y el dogmatismo opuesto de las enti-

dades metafísicas, y a la vez reconociendo la posibilidad de significación en las proposiciones éticas, estéticas, metafísicas, etcétera.

Las cuestiones filosóficas nacen de la insatisfacción que se experimenta ante las diversas respuestas dadas a las preguntas del lenguaje ordinario. Por eso las teorías y expresiones filosóficas son llamadas *perplejidades,* es decir, enunciados engañosos y que inducen a error. La tarea del filósofo es la de clarificar el significado de tales cuestiones y respuestas mediante la investigación de los modos del lenguaje ordinario, describiendo las diversas clases de enunciados y descubriendo las semejanzas y diferencias de los distintos usos, ya que la confusión surge a menudo de que el mismo término o proposición se emplea para significar diversos objetos. El filósofo no debe, por tanto, excluir *a priori* las proposiciones éticas y metafísicas como carentes de sentido, sino indagar qué pretenden decir o significar los que usan tales proposiciones, para determinar el sentido de los términos en las circunstancias en que se usan y poder verificar las proposiciones. No solo ha de rechazar, pues, el postulado de un solo tipo de verificación, que es gratuito y lleva al escepticismo, sino investigar cómo cada enunciado pueda ser verificado, situando las proposiciones en su contexto lógico apropiado.

Wisdom se separa de Wittgenstein, rehusando considerar el lenguaje como un «juego», cuya significación se basaría en su uso según las reglas admitidas. Más que «juegos lingüísticos», Wisdom considera en el lenguaje los diversos «tipos de discurso», como discurso asertivo, normativo, imperativo, y examina las razones o motivos que den validez al significado de cada tipo de proposición. Como Moore, reclama *las razones* que justifiquen el sentido de las proposiciones del lenguaje ordinario. Y si bien afirma ser innumerables las categorías lingüísticas, de hecho reconoce cuatro categorías principales siguiendo el criterio de «observabilidad», en cuanto que el lenguaje puede significar: 1) datos sensibles (de observación inmediata); 2) objetos materiales (objetos de observación en sentido ordinario, no filosófico); 3) objetos científicos (observados por sus efectos); 4) las mentes de otros (sólo por el sujeto observables).

En la obra *Other Minds* discute Wisdom las dudas referentes a la realidad de la materia, de los objetos científicos y, sobre todo, de las experiencias internas de los otros, siguiendo la distinción citada de las clases de objetos.

El escepticismo es excluido, porque las afirmaciones sobre los objetos materiales están fundadas sobre los datos sensoriales y porque la realidad de las mentes de otros con sus procesos mentales se verifica indirectamente, por los signos externos y el lenguaje de los demás que nos hablan de sus experiencias. Ello nos es suficiente para conocer que no son autómatas y rechazar el behaviorismo. Wisdom, sin embargo, nota (frente a la obra de Ryle, que ya conoce) que la actividad mental es, por definición, privada, sólo accesible al propio sujeto. Y muestra que la proposición sobre la mente o vivencias interiores de los otros (o una proposición metafísica) no es carente de sentido (como creían los positivistas lógicos) ni exige la existencia real de las entidades de que se trata (como piensan los metafísicos clásicos), sino que la lógica de tales proposiciones es diversa de la lógica de las proposiciones sobre los hechos físicos, y, por tanto, no son verificables como éstas.

El carácter paradójico de las proposiciones filosóficas, sobre todo de las metafísicas y éticas, es el aspecto más saliente de la reflexión de Wisdom, que ha subrayado un poco en casi todos sus escritos. Tales proposiciones son aptas por su naturaleza para generar alguna confusión o error, en cuanto que inducen a alguna paradoja o contradicción. Son paradojas porque no pueden establecerse a través de experimentos ni pueden probarse por razonamientos conclusivo-deductivos. La intención del filósofo no es la de informar, sino la de dar recomendaciones verbales para desvelar las relaciones entre categorías ontológicas, entre esferas de lenguaje, entre expresiones usadas en modos diferentes. Por eso proclama Wisdom que las «paradojas metafísicas» no son «expresiones de confusión», por el hecho de que no existe razón alguna para afirmar una cosa en lugar de otra en metafísica, sino «expresión de una nueva comprensión»[2]. Aparecen no tanto como «crudas falsedades», sino como «sugerencias penetrantes» que revelan «lo que por el uso real del lenguaje está oculto»[3].

2 *Filosofía, metafísica y psicoanálisis*, de *Philosophy and Psychoanalysis*, trad. esp. en J. MUGUERZA, cit., II p.441: «Así como su paradoja de segundo orden, según la cual no existe razón alguna para afirmar una cosa en lugar de otra en metafísica, no es simplemente una expresión de confusión, sino expresión de una nueva comprensión de las peculiaridades de la justificación de los enunciados metafísicos, de una manera igual las paradojas de primer orden de los demás enunciados metafísicos no son simples expresiones de confusión, sino expresiones de una nueva comprensión de las peculiaridades del procedimiento de justificación adecuado a los enunciados de *lo bueno* y *lo malo*, las mentes de los demás o el mundo inmaterial, etc.»

3 *Metaphysics and Verification*, en *Philosophy and Psychoanalysis* IV (Oxford 1953)

Las paradojas metafísicas son, por consiguiente, ilustrativas y de positiva utilidad, en cuanto que señalan otros usos posibles del lenguaje que pueden revelar lo que en el uso ordinario esta escondido. Constituyen, en cierto modo, un *uso extraordinario* del lenguaje, que, si bien puede inducir a confusión, trata de obtener una nueva visión o comprensión de la realidad conocida. Ya antes había dicho que «el progreso filosófico no está en la conquista de hechos nuevos, sino en la adquisición de un nuevo conocimiento de los «hechos», y que el filósofo no trata de descubrir, como el científico, nuevas verdades, sino de obtener *nueva luz* de las viejas verdades»[4]. Por ello compara la metafísica a la intuición de la poesía, que revela algo escondido en la realidad que las definiciones lógicas nunca descubririan[5]. Podemos, pues, llegar a descubrir con la metafísica aspectos y dimensiones de la realidad a través de procedimientos que no son ni empíricos ni deductivos, sino *reflexivos*. El pensamiento reflexivo es el pensamiento metafísico, como un conjunto de *visiones* posibles sobre la realidad[6].

Las aserciones metafísicas en suma, por el hecho de ser paradojas —usos extraños y no comunes de las palabras—, tienen la función de abrir nuevos horizontes, de plantearnos nuevos problemas. El filósofo debe ser «como aquel que ha visto mucho y no ha olvidado nada y como aquel que ve toda cosa por primera vez»[7]. Como los poetas y psicoanalistas, los filósofos son, en cierta manera, creadores, que descubren nuevos aspectos de la realidad conocida. Los descubrimientos no han sido hechos solamente por los hombres de ciencia. «No sólo los científicos con los microscopios nos revelan cosas, sino también los poetas, los profetas, los pintores». Las preguntas filosóficas no son, pues, ociosas, sino que

p.100: «Las paradojas metafísicas aparecen no tanto como *crudas falsedades sobre el uso real del lenguaje, sino como sugerencias penetrantes respecto a cómo puede ser usado, de manera que revelan lo que por el uso real del lenguaje está oculto*. Y las perogrulladas metafísicas aparecen como advertencias de lo que se muestra en el uso real del lenguaje y estaria oculto por el momento».

4 *Logical Constructions* V: Mind (1933) p.195-196.

5 *Metaphysics and Verification*, cit., p.56: «Como la poesía, la metafísica es sintética, porque revela algo que está escondido de un modo que las definiciones lógicas nunca lo harían».-Ibid., p.100: «La metafísica revela lo oculto, desvela la máscara de la apariencia del rostro de la realidad».

6 *The Metamorphosis of Metaphysics*, en *Paradox and Discovery* (Oxford 1965) p.75-79. Es en este artículo donde llega a afirmar la afinidad entre la filosofía lingüística y el modo de proceder de la filosofía tradicional. Sobre el método reflexivo, propio de la metafísica, véase *Filosofía, metafísica y psicoanálisis*, vol. cit., p.425-427 433.

7 *Paradox and Discovery*, cit., p.56.

con su misma índole paradójica permiten descubrir nueva y más amplia comprensión de la realidad[8].

La noción del análisis terapéutico como peculiar de la filosofía es puesta, finalmente, en conexión con dicha concepción paradójica de la metafísica o de la filosofía en general. Wisdom recalca con insistencia el paralelismo entre «las paradojas metafísicas y las psicoanalíticas», es decir, entre el lenguaje de la metafísica y del psicoanálisis, y que «el filósofo metafísico y el filósofo psicoanalítico encuentran grandes dificultades» en el uso de las palabras y en las cuestiones planteadas. Metafísicos y psicoanalistas tratan de sacar a luz problemas latentes en el inconsciente con enunciados desviados de su uso ordinario[9]. La metafísica sería, para Wisdom, parecida al psicoanálisis. El filósofo se encuentra como en estado neurótico ante la angustia producida por las perplejidades y paradojas metafísicas. Y como la neurosis se cura liberando todo lo que se oculta en el subconsciente, así el filósofo podrá curarse con la explicación y comparación de las aserciones que parecen entre sí contradictorias.

Ello indica que el análisis filosófico es concebido por nuestro pensador como una *terapia*, según decía Wittgenstein. En similar línea terapéutica, piensa Wisdom que una perplejidad filosófica debe ser tratada, como en el psicoanálisis, mediante la adecuada diagnosis y descripción completa de los síntomas, es decir, por el análisis que esclarezca las confusiones del lenguaje y deje entrever un nuevo campo descubierto de la realidad[10].

[8] *Gods, Philosophy and Psychoanalysis* p.154 167; *Filosofía, metafísica y psicoanálisis*, vers. esp. en J. MUGUERZA, ed. cit., II p.436: «Y es perfectamente legítimo el derecho del filósofo a emplear un nombre insólito y no usual para aludir a lo de siempre cuando intente participar a alguien las insólitas asociaciones a que ha llegado. Así acaece que los filósofos metafísicos digan cosas sorprendentes al querer expresar lo que han visto. Es lo que hacen también otros filósofos y es lo que hacen *los poetas, novelistas, psicoanalistas* y, en general, los que son filósofos en el amplio sentido de que reflexionan sobre lo que han observado con el fin de lograr una nueva y más amplia comprensión de la realidad».

[9] *Filosofía, metafísica y psicoanálisis*, ed. cit., p.444-451. Cf. p.448: «*Las iluminadoras y desfiguradoras fantasías y modelos que metafísicos y psicoanalistas tratan de sacar a la luz son inconscientes*. Este carácter es el que hace, de sacarlos a la luz, una tarea difícil en un sentido íntimamente ligado a la dificultad en que las palabras están usadas, de tal forma que no podemos decir que no lo estén en su antiguo sentido ni que lo estén».

[10] Ibid., p.452-453: «Además de todos estos modos en los que el procedimiento, las dificultades y los *propósitos del psicoanálisis son paralelos a los de la metafísica*, hay, creo yo, otra relación entre ambas que las acerca más todavía. Pienso que la metafísica tiene su origen en la aplicación de modelos que no son apropiados y surge como resultado de un estudio particularmente profundo de aquello que justifica que nos expresemos mediante enunciados de un tipo u otro... *Tras la metafísica hay*, por consiguiente, *una confusión lógica*, pero también una considerable agudeza».

En conclusión, Wisdom ha iniciado, dentro del movimiento analítico, una actitud de «apertura» hacia la filosofía tradicional al sostener que los enunciados metafísicos —sobre la realidad exterior, las mentes de otros, la ética, el mundo inmaterial— tienen algún sentido, si bien necesitan un análisis especial. Pero se mantiene dentro de la concepción empirista, que le impide afirmar dichas realidades. Trata de moverse en una vía intermedia y conservar la neutralidad evitando el escepticismo, a la vez que el «dogmatismo» de las afirmaciones del sentido común, y ateniéndose a la descripción de los modos diversos en que se usa el lenguaje. Pero con la sola descripción de los usos lingüísticos no se llega aún a las categorías ontológicas ni se alcanza a dar pleno sentido a las proposiciones, y la filosofía permanece aún dentro del empirismo.

El análisis terapeútico de Wisdom fue pronto abandonado, y el grupo de Cambridge se extinguió, sin dejar otras figuras de mayor relieve. Se han de mencionar, no obstante, otros discípulos de Wittgenstein. Entre ellos, G. A. PAUL, también iniciador con Wisdom de este tipo de análisis, y cuyos artículos de crítica del positivismo lógico tuvieron cierto influjo sobre Oxford. Asimismo, dos americanos: MORRIS LAZEROWITZ, que durante breve tiempo practicó el análisis terapeutico, ocupándose del problema de los universales[11]. Y NORMAN MALCOLM, gran amigo de Wittgenstein, que escuchó sus lecciones en Cambridge y después lo recibió como huésped en América, autor, como vimos, de un escrito biográfico sobre su maestro y de diversos trabajos en que se refleja su tendencia hacia el reconocimiento de la metafísica y del valor del discurso religioso[12]. De ellos se hablará más tarde.

FILOSOFÍA ANALÍTICA EN LA ESCUELA DE OXFORD

El movimiento analitico ha florecido y se ha desarrollado, sobre todo, en Oxford, donde han sido tan numerosos sus cultivadores desde 1951 hasta nuestros días. La nota fundamental que une a sus seguidores en medio de sus concepcio-

[11] M. LAZEROWITZ, *The Existence of Universal:* Mind (1946); *The Structure of Metaphysics* (Londres 1955); *Studies in Metaphilosophy* (Londres 1954); *Philosophy and Illusion* (Londres 1969); *La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein*, vers. esp. en J. MUGUERZA, *La concepción de la filosofía analítica* I p.363-380.

[12] N. MALCOLM, *Are Necessary Propositions Really Verbal?:* Mind (1940); *Certainty and Empirical Statements:* Mind (1942); *Anselm's Ontological Argument:* The Philos. Review (1980); *Descartes Proof that his Essence is Thinking:* The Philos. Review (1965); L. *Wittgenstein*, vers. cit. (Milán 1960); *Mente, corpo e materialismo*, vers. ital. (Milán (1973); *Philosophy and Ordinary Language:* The Philos. Review (1961).

nes divergentes es la práctica del análisis del lenguaje ordinario como método de esclarecimiento de las cuestiones filosóficas, por lo cual ha sido denominada esta tendencia «filosofía del lenguaje ordinario» *(Ordinary language philosophy)*, que, por lo tanto, enlaza con las doctrinas de Moore y del segundo Wittgenstein y se aleja netamente del modo de análisis *reduccionista* practicado por Russell y los neopositivistas.

Los filósofos de Oxford han emprendido un estudio metódico y minucioso de los numerosos usos del lenguaje y expresiones lingüísticas en una labor de clarificación fina y penetrante de sus términos y conexiones. Sus contribuciones consisten en breves artículos de las revistas afines a la corriente, como *Mind* y *The Philosophical Review*, y en *papers* leídos en sesiones de seminarios o sociedades filosóficas y reunidos en *Proceedings*, volúmenes suplementarios (especialmente de la Sociedad Aristotélica). Son trabajos asistemáticos y fruto de discusiones de los distintos círculos, por los que creen ha de progresar la investigación en los problemas particulares, al margen de una concepción filosófica unitaria y coherente.

GILBERT RYLE es considerado como el iniciador de la Escuela de Oxford, la personalidad que más autorizadamente ha contribuido con sus aportaciones originales y con la influencia de su enseñanza al desarrollo de la corriente.

Nació en Brighton, en 1900. Estudió en la Universidad de Oxford, en la escuela del realismo neoaristotélico de J. Cook-Wilson y discípulos. Al comienzo de sus estudios se inició también en las ideas de Husserl y Meinong, estudiando posteriormente a los positivistas lógicos. Desde 1924 fue docente en Oxford, siendo (1925) tutor en filosofía en Christchurch. Desde 1945 a 1968 ha sido profesor en la cátedra Waynflete, de filosofía metafísica, en el colegio Magdalen. Y en 1947 sucedió a Moore en la dirección de la revista *Mind*.

Entre sus obras publicadas figuran: *Philosophical Arguments*, lección inaugural (Oxford 1945); *The concept of Mind* (Londres 1949), *Dilemmas* (Cambridge 1954), *A Puzzling Element in the Notion of Thinking* (Londres 1959), *A Rational Animal* (Londres 1962) y *Plato's Progress* (Londres 1966). Escribió, además, un número considerable de artículos y colaboraciones en torno a los mismos temas (1929-1968), que han sido reeditados en *Collected Papers*, 2 vols., de los cuales el volumen II: *Collected Essays* (Londres 1971), es el principal, que reúne casi todos los conocidos. Se han de mencionar los más importantes: *Phenomenology:* Proc. Aristot. Soc., Suppl. (1932), *Systematically Misleading Expressions:* Proc. Aristot. Soc. (1932), *Categories:* ibid. (1938-1939), *Ordinary Language:* Philos. Rev. (1953), *Sensa-*

tion: Cont. British Phil. (1954), *The Theory of Meaning* (1957), *Use, Usage and Meaning:* Proc. Aristot. Suc., Suppl. (1961), *Thinking and Reflecting:* Lectures Inst. Philos. (Londres 1968); *Abstractions:* Dialogue (1963)[13].

Influencias y método de análisis lingüístico.—En la formación del pensamiento de Ryle han confluido diversas fuentes de inspiración. En una fase temprana, que aparece en el trabajo *Phenomenology,* recibe el influjo de la fenomenología de Husserl, en cuanto indagación analítica de los tipos fundamentales de las operaciones mentales. De su primera formación en el neorrealismo de Cook-Wilson se hace también sensible a la gran tradición aristotélica, siempre viva en las universidades inglesas. A la dirección aristótelica unió nuestro pensador su especial interés por Platón, al que después dedicó su notable estudio biográfico *Plato's Progress,* con una interpretación original de su obra, relaciones con Aristóteles, cronología y hermeneutica de sus diálogos, etc. Mas los textos de Platón y Aristóteles se consideran no como modelos de construcciones metafísicas, sino en cuanto ofrecen ejemplos de análisis —lingüísticos y técnicas argumentativas—, de los que Ryle encuentra aplicaciones en algunos diálogos de Platón y en los *Analíticos* de Aristóteles.

La influencia directa la recibe, no obstante, Ryle de su formación en la filosofía analítica. En el primero y célebre ensayo, *Systematically Misleading Expressions* (1931), su posición está muy cercana a la forma de análisis del primer Wittgenstein y de Russell, y revela la influencia de la teoría de las descripciones de éste. Las «expresiones sistemáticamente desviadas» *(Misleading)* o engañosas son aquellas en que la forma gramatical no responde a la «estructura lógica de los hechos» y que son reconocibles cuando se muestra que sus consecuencias dan origen a antinomias y paralogismos. Ciertas expresiones del lenguaje común, aun siendo perfectamente innocuas y utilizables para los intentos de este lenguaje, son engañosas para el que quiere emplearlas con valor filosófico, pues lo que en ellas se intenta decir no está manifiesto, sino oculto en su forma gramatical. Tales son las expresiones existenciales, los asertos platónicos y las expresiones descriptivas. Ryle propone para ellas un análisis, que en cierto sentido recuerdan las *reconstrucciones* del atomismo lógico (aunque sin el uso del simbolismo de la lógica formal), y consistente

[13] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*El concepto de lo mental* (Buenos Aires 1967); *Argumentos filosóficos,* en AYER, *El positivismo lógico* (México 1965) p.331-348; *Dilemas,* trad. parcial en J. MUGUERZA, II p.455-490.

Bibliografía.—I. ADDIS, *Ryle's Ontology of Mind,* en *Moore and Ryle* (Iowa Publ. 1965); J. M. CHARLESWORTH, *Philosophy and Linguistic Analysis* (Pittsburgh-Lovaina 1959); M. MAC DONALD, *Prof. Ryle on the Concept of Mind:* Philos. Rev. (1951); W. WEITZ, *Prof. Ryle's Logical Behaviourism:* Jour. Philos. (19 51) (con otros artículos sobre Ryle); R. J. HOWARD, *Ryle's Idea of Philosophy:* New School (1963) p.141-163; J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy* (Harmondsworth 1966) p.449-459; R. PIOVESAN, *Analisi filosofica e fenomenologia linguistica* (Padua 1961); P. ROSSI, *Il concetto di spirito in G. Ryle.* Riv. Filos. (1953) p.457-463.

en mostrar que las proposiciones derivadas de ellas dan lugar a dichas antinomias.

Sean, ante todo, las *expresiones existenciales* del tipo «Pedro existe» o «Pedro no existe», y las derivadas «Pedro es un ser», «Pedro es un no-ser», «Pedro es una realidad», «Pedro es un objeto irreal». En su forma gramatical encierran una trampa, pues inducen a creer que se habla de un Pedro existente. Si así fuese y los asertos negativos fueran verdaderos, debería existir el Pedro del que se dice que no existe, y en los asertos positivos, cuando fueran falsos, debería existir el Pedro del que falsamente se dice que existe. El absurdo desaparece si se tiene en cuenta que el término «Pedro», aunque figure como sujeto, no es sino expresión predicativa, y los asertos deben reformularse en el uso filosófico de modo que «Pedro no existe» deviene «Alguien se llama Pedro» y «Pedro no existe» exprese «Ninguno se llama Pedro».

Tal tipo de reconstrucción es aplicado, asimismo, a los *asertos cuasiplatónicos*, términos generales usados como si fueran cosas, como «La virtud es recompensa de sí misma», que sólo significa: «El que es virtuoso recibe ventaja del hecho de ser virtuoso». De igual suerte, las expresiones descriptivas de la forma «El tal y tal», que ya Russell había sometido al análisis reconstructivo, Ryle también sostiene que son engañosas, pues parecen referirse a individuos, cuando de hecho no tienen tal referencia. Pueden, en efecto, describir algo inexistente y mantener, sin embargo, el significado, como en las proposiciones del tipo «De Gaulle no es el rey de Francia», donde «el rey de Francia» no se refiere a nada, y la proposición no es ni verdadera ni falsa.

De este modo, desde los supuestos del logicismo de Russell, para quien el sujeto de las proposiciones no es un sujeto sustancial ni tiene significado de existencia, el análisis filosófico es concebido como la reformulación o «traducción lógica» de expresiones «sistemáticamente desviadas», es decir, de términos o frases del lenguaje filosófico cuya forma gramatical no corresponde a la estructura lógica de los hechos que pretenden representar, y que, por tanto, inducen constantemente a un procedimiento argumentativo falaz a quienes emplean tales expresiones. El lenguaje así ha de ser reformado para hacerlo estructuralmente *isomorfo* con la realidad, según la teoría del primer Wittgenstein.

Ryle prosigue en los sucesivos trabajos explicando el cometido principal del filósofo, que debe ejercitarse sobre el lenguaje para descubrir, corregir y aclarar las confusiones del mismo, que ahora pasan a ser errores lógicos. Desde el trabajo *Categories* asume esta noción de «categorías», desprovista del sentido ontológico que arrastraba de su origen aristotélico. En «la paleontología filosófica» de Aristóteles, la idea y la lista de las categorías sería en extremo vaga e insatisfactoria; ya Kant les dio un giro más lógico, derivándolas de las formas modales del juicio. La idea de Ryle aún es más libre. Son las diversas clases de predicados que responden a las for-

mas de preguntas que pueden hacerse de una entidad cualquiera y conciernen tanto a las proposiciones mismas como a sus términos. Su número es indeterminado, pero muy amplio [14]. Más tarde expone, en pleno nominalismo, que las ideas o conceptos se forman como «abstracciones de las familias de conceptos de las que son factores o rasgos *comunes;* hablar de una idea es hablar resumidamente de la familia de proposiciones que se parecen entre sí respecto de ese factor común. Los enunciados acerca de ideas son enunciados generales acerca de familias de proposiciones». A ello se reduce la noción de conceptos o ideas, a la expresión de ese rasgo común entre las distintas familias de proposiciones. Pues bien, las categorías son esos mismos «tipos» o «clases» de predicados de tales familias comunes [15].

El mencionado análisis filosófico consistirá ahora en descubrir los errores lógicos que son llamados «errores categoriales» *(category mistakes)*, consistentes en asignar un concepto a una categoría o clase de predicados a que en realidad no pertenece. Así, se cometerá tal «error categorial» si el término puesto como sujeto en la proposición se estima que subsiste en la realidad; o si, al hablar de la verdad, se cree que uno habla de una entidad, cuando designa sólo el atributo, o que el término «idea» se le interpreta como una entidad mental, cuando en rigor designa el elemento común a una familia de proposiciones, como se dijo. Tal teoría de los *category mistakes*, indicada en otros ensayos, es resumida en la obra principal y puesta como clave de su análisis demoledor de las realidades mentales.

Junto a este tipo de análisis lingüísticos, Ryle expone otro procedimiento para detectar los errores, que es la argumentación por *reductio ad absurdum*. Parte de que toda proposición tiene ciertos «poderes lógicos» *(logical powers)*, que son las diversas relaciones lógicas con otras, de las que siguen consecuencias o implicaciones que las hacen compatibles entre sí. El uso del argumento por *reductio ad absurdum* sirve para eliminar tales confusiones y paradojas, descubriendo las consecuencias absurdas que resultan del uso incorrecto de las analogías parciales o aparentes poderes lógicos de las ideas abstractas [16]. Esta tarea de descripción y coordinación de las relaciones de las ideas, Ryle la llama «el registro en un mapa de los poderes lógicos de las ideas», y su conocimiento o registro global constituiría *la geografía de nuestras ideas*, a semejanza de como los topógrafos construyen el mapa de todos los objetos de un lugar o región con sus medidas y coordenadas. De tal método dialéctico y geográfico afirma que es equivalente a describir «la filosofía como aclaración de las

[14] *Categories*, en *Collected papers* II (Londres 1971) 12 p.170-184. Anteriormente, *Systematically Misleading Expressions* 3 p.39-62.

[15] *Argumentos filosóficos* 2, trad. esp. en AYER, *El positivismo lógico* (Madrid 1978) p.336. Tal concepción nominalista de las ideas se mantiene a lo largo de su obra principal, *The Concept of Mind*.

[16] *Argumentos filosóficos*, trad. cit., p.335 340-347.

ideas, análisis de los conceptos, el estudio de los universales, e incluso búsqueda de las definiciones»[17].

Todas estas técnicas de análisis las refiere Ryle al mismo lenguaje ordinario o común, cuyos usos correctos intenta aclarar. Sigue, pues, de cerca la dirección del segundo Wittgenstein, abandonada la primera postura, cercana al atomismo lógico. Incluso en el artículo *Ordinary Language* se erige en defensor de este lenguaje común, tratando de precisar sus varios aspectos. Ryle sostiene la necesidad de este uso normal de las expresiones, aun cuando tengan que emplearse los lenguajes técnicos de las distintas disciplinas, siempre sobre la base de un lenguaje natural o normal, que se atenga a las reglas lógicas de los varios tipos lingüísticos y evite significados privados de sentido o absurdos[18]. Y en el ensayo *Use, Usage and Meaning* (1961) vuelve con nuevas formulaciones sobre el tema, distinguiendo entre *speech-fault* (error lógico-lingüístico de tipo argumentativo) y *language-fault*, el error meramente lingüístico o gramatical, que no concierne al análisis filosófico.

De un modo similar, en el ensayo *Dilemas*, fruto de un ciclo de conferencias, retorna Ryle al tema de las consecuencias antinómicas de la argumentación, que antes trataba de resolver por el método de reducción al absurdo. También el esfuerzo analítico y crítico se ha de emplear a veces en deshacer los *dilemas* que ocurren en las disputas filosóficas, las cuales abocan a conclusiones que resultan entre sí incompatibles, aun cuando los razonamientos aparezcan formalmente correctos. Tales conflictos derivan también de una confusión lógica del mismo tipo que las *category mistakes*, es decir, de interferencias argumentativas en que los argumentos de ambos bandos se basan «en conceptos de categorías diferentes» que se han creído pertenecer a la misma clase categorial[19]. Con la diferencia de que a veces se trata de una confusión que envuelve líneas enteras de pensamiento o «universos discursivos», como el dilema que Ryle estudia especialmente de las «relaciones entre el mundo de la ciencia y el mundo cotidiano» o el conflicto entre las teorías científicas y la experiencia común. El dilema se resuelve si se tiene en cuenta que se trata de opuestas soluciones relativas a diferentes problemas, que pertenecen a áreas lógico-lingüísticas o «universos del discurso «netamente distintos e independientes»[20].

[17] Ibid., p.340; cf. p.338-339

[18] *Ordinary Language*, textos en D. ANTISERI, *Filosofia analitica, L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy* (Roma 1975) p.130-145.

[19] *Dilemas* c.1 trad. esp. en J. MUGUERZA, col. cit., II p.465: «En resumen, a veces hay pensadores que andan a la greña con otros no porque sus proposiciones estén en conflicto, sino porque sus autores se imaginan que lo están. Suponen que están dando al menos por implicación directa, respuestas rivales a una misma cuestión, cuando en realidad no es así: *Lo que están haciendo es interferirse mutuamente*. Puede ser conveniente caracterizar estas interferencias diciendo que ambos bandos están, en ciertos puntos, basando sus argumentos en conceptos de categorías diferentes, aunque ellos suponen que lo están basando en diferentes conceptos de la misma categoría».

[20] Ibid., c.5 trad.cit., p.468ss. El capítulo último va dedicado a explicar el aparente

La concepción del hombre.—Todo este concepto de filosofar con sus diversos modos de análisis lingüísticos y argumentativos lo aplica Ryle en su principal y amplia obra, *The Concept of Mind*, para resolver el problema «de la mente», es decir, la naturaleza de los procesos psíquicos o de la conciencia que conlleva el problema de la naturaleza del hombre. La solución es radicalmente crítica y destructiva de la realidad del alma.

Ryle se propone, a lo largo de la obra, «destruir el mito de Descartes», es decir, la «doctrina oficial» seguida por «la mayoría de filósofos, teólogos y religiosos», pero que «procede principalmente de Descartes» (en anotación histórica, añade, no obstante, ser doctrina enseñada por toda la teología escolástica y la filosofía antigua desde Platón y Aristóteles), sobre la composición dualista del hombre: Que «todo ser humano tiene un cuerpo y una mente... El cuerpo y la mente estan unidos; pero, después de la muerte del cuerpo, la mente puede continuar existiendo y funcionando». El cuerpo está en el espacio, sujeto a las leyes mecánicas de los cuerpos externos. La mente no se encuentra en el espacio, ni sus funciones sujetas a las leyes mecánicas. Se conciben así en el hombre dos vidas y dos mundos: uno de cosas y eventos, que pertenecen al mundo físico y observable; otro mundo interno, de estados y operaciones mentales, de carácter meramente privado y no observable[21].

Ryle se apresta a mostrar «lo absurdo» de este dualismo de alma y cuerpo, que él llama, despectivamente, «el dogma del fantasma en la máquina» (*the Ghost in the Machine*): la representación del ser humano como si fuera un fantasma o espectro «misteriosamente oculto en una máquina». Este dogma es un «mito filosófico», y la demostración de su falsedad se basa en un error de principio, en el «error categorial» (*category mistake*), antes descrito, que se comete por trasposición de los conceptos o categorías lógicas de una clase a otra clase diferente. El «error categorial cartesiano» se debió a la transposición de la teoría mecánica, aplicable a los cuerpos espaciales (que Descartes asumió de Galileo), a supuestos entes y acaecimientos mentales. «Como el vocabulario acerca de lo mental no puede interpretarse significando el acontecer de procesos mecánicos, debemos entenderlo significando el acaecimiento de procesos no-mecánicos», pero sujetos a similares leyes de movimientos no espaciales como efecto de otras operaciones no espaciales. Las diferencias entre

conflicto entre *la lógica formal* y *la lógica informal*, la que es desarrollada por el mismo Ryle en pos de Wittgenstein, y que coincide, según él, con la actividad filosófica sin más. La lógica formal se limita a estudiar las operaciones con un limitado número de términos («todos», «algunos», «y», «o», «no») aplicables en cualquier «universo discursivo», y, por tanto, definidos como neutrales en cuanto a los argumentos; términos que vienen asumidos en el formalismo lógico con una función estereotipada de cuantificadores y convectivos. La lógica informal, en cambio, opera con todos los términos del lenguaje común, y sus complejas operaciones son irreductibles a rígidas fórmulas y tautologías.

[21] *The concept of Mind*, trad. esp. *El concepto de lo mental* (Buenos Aires 1967) c.1 n.1 p.15-18.

lo físico y lo mental se representaron «como diferencias existentes dentro del marco común de las categorías de 'cosa', 'estado', 'cambio', 'causa' y 'efecto'. Las mentes son cosas, aunque de distinto tipo de los cuerpos». El dogma del fantasma en la máquina «es justamente eso: que existen cuerpos y mentes, que acaecen procesos físicos y procesos mentales, que los movimientos corporales tienen causas mecánicas y causas mentales». Al derribar este dualismo psico-físico como un mito e ilusión, Ryle afirma que de ello no se deriva ni el materialismo ni el idealismo, los cuales supondrían la legitimidad de la disyunción: o bien mentes o bien cuerpos. No existe tal disyunción, porque no se dan dos tipos diferentes de existencia [22].

Pues bien, toda la extensa obra va encaminada a probar que la doctrina de ese mundo de lo mental «se basa en un conjunto de errores categoriales», de usos incorrectos del lenguaje ordinario que llevan a consecuencias absurdas. Las expresiones sobre actividades mentales no exigen la existencia de entidades psíquicas. Imposible seguir a Ryle en sus interminables y falaces análisis de los términos de ese lenguaje corriente relativos a toda la vida psíquica para probar su tesis, y sólo apuntaremos algunos.

La actividad intelectual, que desde los griegos se tenía como primaria y constitutiva de la vida psíquica, es ya el primer mito. No es el conocer teórico (*Know that*) lo propio de esos procesos, sino cierta habilidad práctica (*Know how*) que vale para todas las palabras sobre el querer de las emociones y sentimientos. Ryle rechaza la tesis común de que la vida de la mente o del alma tenga tres modos irreductibles: el cognoscitivo, el emotivo y el volitivo. Ante todo, la existencia de la voluntad al modo de una «facultad u órgano inmaterial» que fuera la causa de todos los procesos voluntarios o voliciones, forma parte del dogma del «fantasma en la máquina», como la existencia, antes rechazada, del alma como cosa o entidad fantasmal en el interior del cuerpo, porque no existen tales procesos mentales paralelos a los procesos físicos [23]. La noción de procesos causales voluntarios como voliciones que desencadenaran una serie de operaciones humanas, representa una falsa trasposición de la teoría mecanicista de los procesos causales físicos. Es fundamental en los análisis críticos de Ryle la distinción entre *episodes* y *dispositions*. Los «episodios» se entienden meros acontecimientos del comportamiento humano, equivalentes a los actos, sin que sean supuestos como efectos de una causa. Y la mayoría de las palabras significando sentimientos, estados de ánimo, conmociones o pasiones, se han de interpretar como simples «disposiciones» que enuncian la actitud o propensión del sujeto a realizar algún tipo de actividades [24].

[22] Ibid., n.3 p.24; cf. n.2-3 p.19-25.

[23] Ibid.c.3 n.2 p.57: «Espero refutar la idea de que existe una 'facultad u órgano' inmaterial que corresponde a lo que en la teoría se considera *la voluntad*, y, consiguientemente, que existan procesos u operaciones que correspondan a lo que en ella se denomina *voliciones*».

[24] Ibid., c.5 p.104; cf. p.103-137.

Parecería obstáculo insalvable para eliminar «el mito» de lo mental la existencia de la *conciencia* o *autoconocimiento*. Ryle también la elimina con sutiles interpretaciones de nuestros modos de hablar comunes. «Las teorías oficiales sobre la conciencia y la introspección son meras confusiones lógicas». No tenemos conocimiento directo de nuestros estados internos, como si los procesos mentales y la conciencia fueran algo «fosforescente». Las cosas «que puedo descubrir acerca de mí mismo son similares a las que puedo descubrir respecto de los demás», porque todo conocimiento se tiene por el lenguaje, que es un medio de comunicación interpersonal y público. «Autoconciencia significa, a menudo, el conocimiento que tenemos de las propias expresiones lingüísticas espontáneas... sean dichas en voz alta, murmurando o en silencio». Tener conciencia sería, pues, hablarse a sí mismo. En el mismo sentido se derrumba la noción del «yo», que los filósofos presentan como denotando «una sustancia peculiar y distinta». Sólo que esa idea del «yo» no admite una «evasividad sistemática», que no guarda paralelismo con la del «tú» y «él». En todo caso, las oraciones acerca del «yo» pueden reemplazarse por expresiones acerca de mi cuerpo o mi cabeza, «sin obtener un sinsentido»[25].

Negada la existencia de lo mental como algo misterioso que se aloja en el interior de la máquina del cuerpo, se han de reimplantar también en su uso correcto las palabras y términos al conocimiento que implican conciencia. Así, Ryle dice que las *sensaciones* que no sean de un objeto, como la expresión «Tengo un dolor», no hacen referencia a ningun tipo de *cosa* o término. Se distinguen del concepto de *observaciones*, que siempre se refieren a objetos. Tener una sensación no es estar en relación cognoscitiva con un objeto sensible. Por lo mismo, tampoco le satisface la teoría —tan común entre los analistas desde Moore— de los datos sensoriales, como si las sensaciones tuvieran por objetos ciertas «manchas sensoriales» específicas o apariencias fenoménicas[26]. ¿Aceptará entonces el fenomenismo de Hume, que considera los conocimientos sensibles como simples impresiones subjetivas? El mero fenomenismo es, asimismo, impugnado, pues supondría la aceptación del mundo mental. En todo caso, se acerca al mismo al recalcar que «la noción de objeto sensorial es absurda»[27].

La posición de Ryle es producto de su radical concepción gnoseológica de carácter lingüístico. El conocer es inseparable de la expresión proposicional. Las ideas o conceptos como entidades mentales no existen, según su nominalismo. Conocer no es tener ideas, sino, más bien, juzgar que «algo es el caso» (*that something is the case*), y este juicio se expresa en proposiciones. De ahí que los términos aislados no significan ni suponen por conceptos, sino son,

[25] Ibid., c.6 p.138-139 164-67 173.

[26] Ibid., c.7 p.178-184 185-189 195ss.

[27] Ibid., c.750 p.206.

más bien, funciones proposicionales. Si, por una parte, admite el conocimiento como actividad específica del ser humano y, de otra parte, elimina todo lo mental o psíquico, su concepción se aproxima al *monismo neutral*, como parece indicarlo. Las actividades psíquicas entran en la sola categoría de hechos o acontecimientos episódicos que, si bien llamados mentales, no se distinguen de los hechos físicos [28]. Y, en rigor, su pensamiento está muy cercano al *conductismo*, o teoría behaviorista, que se le atribuye con frecuencia, y que al final parece aceptar, aunque con reservas y vacilaciones [29]. El materialismo es la consecuencia de esta radical negación de todo fenómeno mental

JOHN LANGSHAW AUSTIN (1911-1960) figura, junto con Ryle, como uno de los promotores de la Escuela de Oxford por su influencia en el desarrollo de la filosofía analítica.

Nació en Lancaster y estudió en la Universidad de Oxford. Su vida transcurre unida a esta Universidad, de la que fue docente desde 1935. Hasta el fin de la II Guerra Mundial era conocido en los ambientes universitarios por sus profundos conocimientos de la filosofía clásica, en especial de Aristóteles y Leibniz. Sirvió durante la guerra en la Sección de Inteligencia, y, al salir de la misma, su interés se centró en el estudio del análisis lingüístico a la manera del segundo Wittgenstein. Desde 1952 hasta su prematura muerte obtuvo la cátedra de filosofía moral en el Corpus Christi College, de la Universidad, donde practicó el análisis de los usos del lenguaje común con todo rigor, de tal modo que fue tenido como el «técnico» de la Escuela, exponiendo el modo de analizar los escritos de otros filósofos con tal efecto que algunos ya no osaban durante su vida publicar algo. Su influencia fue sobre todo con su magisterio docente.

Los escritos publicados en vida: *Are there a priori Concepts?* (1939), *Other Minds* (1946), *Truth* (1950), *How to Talk-Some Simple Ways* (1953), *Ifs and Cans* (1956), *A Plea for Excuses* (1956) y *Pretending* (1958), fueron recogidos por sus discípulos en *Philosophical Papers* (Oxford 1961), que contiene, además, tres inéditos: *The Meaning of a Word, Unfair to Facts* y *Performative Utterances.* Han sido también publicados póstumos, por O. URMSON, *How to do Things with Words* (Cambridge, Mass., 1962, lecciones tenidas en Harvard), y un curso, reconstruido por G. WARNOCK, *Sense and Sensibilia* (Oxford 1962). Austin tradujo, además, al inglés la obra principal de Frege [30].

[28] Ibid., c.7,10 p.176: «Una de las motivaciones negativas de este libro ha sido mostrar que 'mental' no denota un estado o condición tal que podamos preguntar con sentido de una cosa o eventos dados si es mental o físico, si está 'en la mente o en el mundo externo'. Hablar de la mente de una persona no es hablar de un depósito en el que se pueden alojar objetos que nos está prohibido alojar en otro depósito llamado 'mundo físico'».

[29] Ibid., c.8 n.2 p.282-284.

[30] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Ensayos filosóficos (Philosophical Papers)*, trad. de A. GARCÍA SUÁREZ (Madrid, Rev. de Occidente, 1975); *Palabras y acciones (How to do Things with Words)*, trad. de G. R. CARRIÓ y E. A. RABOSSI (Buenos Aires, Paidos, 1971).

Técnica del análisis.—La apelación al lenguaje ordinario y a sus técnicas de análisis constituyó el tema principal de investigación de Austin. Sostenía que el análisis debe practicarse, ante todo, sobre el uso ordinario de los términos, enumerando las diversas funciones y reglas de los mismos para clarificar su significación precisa, pues el lenguaje ordinario debe tomarse en consideración en sí mismo por ser «un lenguaje rico». Y, a través de análisis específicos, trató de mostrar cómo las distinciones lingüísticas que encontramos en ese lenguaje común tienen su motivación profunda y cómo a menudo las distinciones «filosóficas» que se superponen a aquéllas, ignorándolas o desviándolas, complican y oscurecen los problemas más que esclarecerlos.

No obstante, Austin no trató de absolutizar su modo de filosofar, ni sostuvo que la filosofía fuera únicamente el análisis lingüístico. La investigación filosófica puede hacerse también de otras maneras y por otros caminos. Pero sostenía que tal análisis era el punto de partida insustituible. «El lenguaje ordinario *no* es la *última* palabra, pero es la *primera* palabra»[11]. Pero no por que el análisis filosófico estuviese interesado sólo en las palabras en sí, «sino también en las realidades, para hablar de las cuales usamos las palabras», puesto que a través del uso de las palabras es posible alcanzar los fenómenos y esclarecerlos. El hubiera preferido que la denominación de «filosofía analítica» fuese sustituida por la de *fenomenología lingüística*, porque las expresiones verbales han de analizarse en el contexto de los hechos y de la experiencia vivida a que están ligadas[12].

Admitiendo, pues, que la filosofía puede tener otras funciones,

Bibliografía.—K. T. Fann (ed.), *Symposium on J. L. Austin* (Londres 1969, conteniendo, entre otros trabajos, el bosquejo biográfico de G. J. Warnock, *J. L. Austin. A Biographical Sketch* (S. Hampshire - J. L. Austin - D. Pears, *An Original Philosopher*, y otras numerosas colaboraciones, con bibliografía final); D. Evans, *The Logic of Self-Involvement* (Londres 1967), M. Furberger, *Locutionary and Illocutionary Acts: A Main Theme in J. L. Austin's Philosophy* (Estocolmo 1963); J. R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the philosophy of Language* (Londres 1969); D. Antiseri, *Filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy* (Roma 1975); E. Riverso, *La filosofia analitica in Inghilterra* (Roma 1969); J. O. Urmson - W. V. Quine - S. N. Hampshire, *La filosofía de J. L. Austin*, trad. esp. en J. Muguerza, *Concepción analítica de la filosofía* II p.529-551; A. García Suárez, *Introducción* a la vers. de *Ensayos filosóficos*; *Introducción* a la vers. esp. de *Palabras y acciones*,

11 J. Austin, *Un alegato en pro de las excusas (A Plea for Excuses)*, en *Ensayos filosóficos*, trad. esp. (Madrid 1975) p.177: «Ciertamente, pues, el lenguaje ordinario *no* es la última palabra, en principio, en todo lugar puede ser complementado y mejorado y suplantado. Pero recordemos es la *primera palabra*».

12 Ibid., p.175: «En vista de la prevalencia del *slogan* 'lenguaje ordinario' y de nombres tales como filosofía 'analítica' o 'lingüística' o el 'análisis del lenguaje', es necesario subrayar especialmente una cosa para evitar malentendidos. Cuando examinamos qué diríamos, cuándo, qué palabras usaríamos, en qué situaciones, *no estamos tampoco meramente considerando las palabras* (o los «significados», sean lo que que fueren), sino también *las realidades*, para hablar de las cuales usamos las palabras; estamos empleando una agudizada apercepción de las palabras para agudizar la percepción de, aunque no como el árbitro final de, los fenómenos. Por esta razón creo que pudiera ser mejor emplear, para este modo de hacer filosofía, un nombre menos desorientador que los dados anteriormente; por ejemplo, *fenomenología lingüística*, sólo que es un tanto rimbombante».

lo cierto es que Austin se dedicó totalmente a esta labor de análisis de las formas del lenguaje ordinario, que, según él, era un cometido previo absolutamente necesario para cualquier filósofo. Antes de elaborar cualquier teoría, el filósofo debe confeccionar un catálogo sistemático de todos los usos posibles de las palabras referentes al tema investigado, clasificando todos sus posibles significados. Sería una especie de gramática superior para cada caso. No reconocía que las palabras aisladas tuvieran significado sino dentro de la proposición en que aparecen, y entonces el sentido de las mismas se determina atendiendo a la función que ejercen en el enunciado [33].

Este tipo de análisis es el que Austin practicó en sus breves ensayos sobre algunos temas particulares. Un brillante ejemplo es su primer trabajo sobre *Agathon y Eudaimonia en la Etica de Aristóteles*, donde recoge todos los casos en que se dan estas palabras en la obra aristotélica, su significado según su distinto uso y en relación con los términos griegos afines y contrarios, para concluir, contra la tesis de Pritchard, su antecesor en la cátedra, que el significado de ambos términos no es coincidente [34]. Pero más importante es que haya elaborado un procedimiento metódico o «técnica» que debe seguirse en este tipo de investigación a través del lenguaje. Según Urmson, que ha seguido durante años el trabajo filosófico de Austin y participado en sus discusiones de seminario, se pueden distinguir diversos momentos en esta técnica [35].

1) Se elige primero un «área del discurso» o determinado campo lingüístico sobre que debe versar la investigación referente a algún problema filosófico (como la verdad, la percepción, la responsabilidad, las mentes de otros, las excusas, el poder, el fingir, temas en que se ocupó Austin). Una vez hecha la elección, se procede a recopilar todos los recursos del lenguaje dentro de este área, tanto vocabulario como giros y expresiones. Esta recopilación se hará lo más completa posible, acudiendo a la asociación de palabras, a la lectura de documentos y al diccionario mismo. Austin, que declaraba haber leído muchas veces por entero el *Little Oxford Dictionary*, aconseja que tal labor debía hacerse en equipo, de unos doce miembros.

2) Tras la recogida exhaustiva de términos y giros, el grupo debe proceder a la segunda fase: evocar e imaginar episodios y diálogos *(stories)* con ejemplos tan detallados como sea posible, de las circunstancias bajo las cuales un giro debe ser preferido a otros y

[33] *El significado de una palabra (The Meaning of a Word)*, en *Ensayos filosóficos*, vers. esp. cit., 3 p.71-81 86. Para Austin, la «sintaxis lógica» y gramática lógica no se diferencian de la gramática y sintaxis del lenguaje ordinario. Cf. *Sis y puedes (Ifs and Cans)*, trad. cit., p.215.

[34] *Agathon y Eudaimonia en la Etica de Aristóteles*, en *Ensayos filosóficos*, trad. cit., 1 p.29-52. La versión española de estos *Philosophical Papers* está hecha sobre la edicion inglesa ampliada de 1970, en que se añaden este y otros dos *papers*.

[35] J. O. URMSON - W. V. QUINE - S. N. HAMPSHIRE, *La filosofía de J. L. Austin*: Journal of Philosophy 19 (1965) p.499-508, vers. esp. en J. MUGUERZA, *Concepción analítica de la filosofía* II p.529 551.

preguntarse cómo podrían ser correctamente empleadas las palabras o frases en relación con dichas historias y diálogos.

3) Y una tercera fase del proceso será elaborar una descripción o comparación del funcionamiento de las varias expresiones (palabras, giros, formas gramaticales) pertenecientes al área lingüística y aportar una explicación de por qué es legítimo o ilegítimo usar de dichas expresiones. Austin trataba de llegar a un cierto consenso entre las explicaciones de los gramáticos y los filósofos sobre el sentido que han dado a las expresiones en cuestión, e intentó a veces mostrar que los argumentos filosóficos acerca de un problema se debían a una equivocada construcción o uso desviado de ciertos términos claves [36].

Clasificación de los enunciados.—En esta dirección de análisis particulares, Austin dejó en sus artículos diversas contribuciones, como las concernientes a la terminología de la percepción, las mentes de otros, los análisis en que aparece el término de «verdad», las expresiones de «excusa», o aquellas en que aparece el verbo «poder» y «fingir».

Pero la indagación a la que principalmente va ligada su fama, y que despertó más vivo interés, provocando amplio debate entre los analistas, fue la referente a la distinción entre las aserciones *constatativas (constative utterances)*, o enunciados de constatación, y los enunciados operativos, o ejecutivos *(performative utterances)*. La distinción se inicia en el ensayo *Other Minds* (1946) y se expresa claramente en la conferencia *Performative Utterances*, de 1954 [37]. Siempre dentro de los tipos de actividad lingüística del uso común, Austin señala la forma más general de enunciados de «constatación», en que se afirma, se describe o se refiere que «*S* es *P*». Es un acto de aserción en que se da la verdad o falsedad. De estas aserciones se distinguen las *performative utterances*, las cuales, aun teniendo generalmente la forma gramatical de enunciados asertivos (o siendo, al menos, traducibles en la forma gramatical de éstos), no declaran o describen algo —y, por tanto, no

[36] *Sis y pudes (Ifs and Cans)*, trad. cit., p.215: «¿No es posible que el siglo venidero pueda ver el nacimiento, mediante la labor conjunta de filósofos, gramáticos y otros numerosos estudiosos del lenguaje, de una verdadera y exhaustiva *ciencia del lenguaje*? Entonces nos libraremos de una parte más de la filosofía (aún quedarán muchísimas) de la única manera en que nos podemos siempre librarnos de la filosofía: lanzándola hacia arriba».

[37] *Emisiones realizativas (Performative Utterances)*, en *Ensayos filosóficos*, trad. cit., 10 p.217-235. El traductor ha escogido esta rara versión —por ser más literal, dice— de dicha expresión, que ordinariamente se la traduce como «enunciados operativos o ejecutivos». De contenido casi equivalente es la contribución *Performatif-Constatatif*, presentada a la reunión de Royaumont e impresa en H. BERA, *La philosophie analytique* (Cahiers Royaumont, IV, Paris 1962).

son ni verdaderos ni falsos—, sino son actos locucionarios que constituyen la ejecución (*performance*) de una acción humana, a menudo moral o socialmente relevante, y, por tanto, su valoración se hará en términos de «felicidad» o «infortunio», según que la *performance* se haya cumplido o haya tenido o no éxito.

Tales enunciados operativos se expresan con los verbos en primera persona: «prometo» dar o regalar algo, te «mando» venir, «apuesto», «te declaro culpable», que, evidentemente, no describen un evento interno o externo. Tales aserciones del tipo de prometer, ordenar, preguntar, apostar, etc., no tienen por función describir una acción, sino actuar, poner una acción humana cargada de consecuencias morales, económicas y jurídicas, como «te quiero por esposa», etc. En ellas no hay verdad o falsedad, sino simplemente son aptas o ineptas para el resultado feliz o infeliz según las circunstancias de ser puestas sin engaño y con las formalidades propias del caso.

Con esta distinción trataba de evitar la «falacia descriptiva» (*descriptive fallacy*), es decir, el error, «común en filosofía», de considerar como exclusiva función de las proposiciones la afirmación o descripción de un hecho y de interpretar según el modelo de enunciados declarativos también las proposiciones que contienen funciones de hecho diversas. En este sentido, sostiene que las expresiones de tipo «yo sé que *S* es *P*» no son descripciones, porque no expresan un acto especial de conocimiento, sino señalan la intención de empeñarse en algo, es decir, «Yo doy mi palabra, autorizo a decir que *S* es *P*». Y de esta índole serían los enunciados referentes a la actividad mental de los otros, a sus sentimientos y actos internos [38].

Austin no quedó satisfecho con la distinción dada. En la obra posterior, *How to do Things with Words*, que recoge las conferencias de Harvard, incorporó su distinción en una teoría general de los «actos lingüísticos» (*speech-acts*), en que se incluyen como subespecie las mismas expresiones de tipo «constatativo». Pero en el curso de su indagación descubre que en toda proposición, en cuanto proferida en una concreta situación lingüística, se debe reconocer no sólo el significado (*Meaning*) de los términos, sino, además, las fuerzas pragmático-lingüísticas (*illocutionary forces*), que explican las conse-

[38] *Otras mentes*, en *Ensayos filosóficos* 4 p.96ss 103ss.

cuencias que luego producen en el comportamiento humano[39].

Parte del hecho de que todo acto de decir algo, denominado acto *locucionario*, se compone de tres partes: *a)* un acto *fonético* de emisión de sonidos o fonemas; *b)* un acto *fático*, de emisión de palabras, en cuanto pertenecientes a un determinado vocabulario o gramática, ahora llamadas *femas*; *c)* un acto *rético*, la emisión de femas o palabras con un sentido y una referencia *(remas)*. Estos tres actos parciales integran el *speech-act* completo, de modo que quien lo profiere puede, a la vez, afirmar algo, responder a una cuestión, anunciar una decisión, ordenar, etc.

De aquí que han de distinguirse tres momentos o dimensiones de los *speech-acts:* 1) El acto meramente lingüístico (*locutionary act*), consistente en «decir algo», en usar las palabras con un sentido gramatical y con significado. 2) El acto *ilocutorio* (*illocutionary act*), o sea, lo que el hablante hace *en el decir algo* (*in saying something*), como declarar, argumentar, preguntar, ordenar, excusarse, etc. 3) El acto perlocutorio (*perlocutionary act*), o los efectos que el hablante produce o intenta producir «*con* el decir tal cosa» (*by saying something*), como convencer, intimar, engañar.

De nuevo, y atendiendo a los *valores ilocutorios* de la enunciación, los actos ilocutorios pueden dividirse en diversas clases, y Austin enumera cinco: 1) actos *expositivos*, como afirmar, negar, testificar, anunciar; 2) actos *veridictivos*, o de pronunciar veredicto, como juzgar, absolver, valorar; 3) actos *ejercitativos*, o de ejercicio de poderes, como destituir, nombrar cargos, votar, mandar; 4) actos *compromisorios*, como prometer, apostar, contratar; 5) actos *behabitivos*, o del comportamiento social, como las excusas, felicitaciones, recomendaciones, desafíos, etc.[40]

En estas clasificaciones queda absorbida la distinción anterior de enunciados constatativos-realizadores. Las expresiones de constatación o afirmación de hechos queda ahora como una subclase dentro de los enunciados expositivos. Queda sólo una distinción incompleta entre una aserción descriptiva, o de simple constatación (en que el hablante abstrae

[39] *Quand dire, c'est faire (How to do Things with Words)*, trad. franc., con *Introducción* por G. LANE (Paris 1970), conf.1-7 p.39-108. La versión española traduce esa expresión «cómo hacer con palabras» simplemente: *palabras y acciones*.

[40] Ibid., p.110ss.

de los momentos ilocutorios y perlocutorios), y el enunciado performativo (en que el hablante atiende al valor ilocutorio de su dicción, dejando de lado su relación con los hechos). Y la verdad recibe entonces un valor pragmático, como rectitud o conveniencia de los enunciados con las circunstancias en que son proferidos.

El conocimiento de la realidad.—La elaboración de las clasificaciones anteriores ha sido considerada como una contribución valiosa a la teoría general de las funciones lingüísticas. Las pacientes investigaciones de Austin con sus interminables enumeraciones de palabras y modos de expresión afines permanecen dentro de la línea de análisis del lenguaje ordinario, cuya riqueza de contenidos, superior a los lenguajes técnicos, él exaltaba y se esforzaba por clarificar todos sus matices de significado. Reconocía, sin embargo, que la meta última de la filosofía era el conocimiento de la realidad, la solución de los grandes problemas tradicionales, que, según él, no podían solventarse sino después de esa prolija labor compilatoria y aclaratoria de todo el vocabulario concerniente a cada tema, pues entendía que lo real no se puede alcanzar directamente, sino justamente por *intermedio del lenguaje*, como era convicción común dentro del nominalismo de los analistas.

No obstante, se ocupó de algunos temas concernientes a los fundamentos del conocimiento. Su contribución más importante en esto representa su obra (reconstrucción de apuntes de unas conferencias) *Sense and Sensibilia*, donde se esfuerza en elucidar el valor de la percepción en crítica discusión con obras recientes de Ayer y Price, que habían suscitado la teoría fenomenista de Russell y los neopositivistas.

En su refutación, Austin adopta la posición que enlaza con el realismo del sentido común de Moore y fijará la postura de los neoanalistas. Para ello se apoya en su técnica habitual de descripción de los modos y expresiones del lenguaje ordinario. Las gentes comunes no hablan de percibir *cosas materiales* ni datos sensibles, sino afirman percibir mesas, sillas, libros, flores, etc., es decir, objetos concretos. Son los filósofos los que llaman «cosas materiales» a todo esto, porque intentan crear un contraste entre cosas materiales y datos sensibles. Tampoco el hombre común habla de ser engañado por los sentidos al percibir cosas materiales. La idea de «engaño de los sentidos» es una metáfora filosófica, así como las *percepciones sensibles* son entidades inventadas por los filósofos e

introducidas entre nosotros y las cosas. Y la distinción entre percepción directa e indirecta no es nada clara ni conforme al uso común; sostener que objetos como mesa o pluma no son percibidos directamente es un absurdo [41].

Austin refuta, asimismo, el argumento de «la ilusión» (la refracción del bastón en el agua). Y por fin rechaza el argumento de que la certeza de nuestro conocimiento exige que haya proposiciones «incorregibles» o irreformables, las cuales justamente serían acerca de los datos sensoriales. Austin sostiene que no existe ninguna especie de enunciados que no puedan ser sucesivamente corregidos y retractados, pues, según las circunstancias, cualquier particular puede pertenecer a una u otra de las varias especies de enunciados [42].

En la misma dirección del realismo se manifiesta Austin en el análisis de otros temas particulares, siempre polemizando con distintos autores. Así, en polémica con Wisdom, trata de mostrar que el conocimiento de las «otras mentes» no es meramente por analogías e indirecta interpretación de los signos de su lenguaje, sino en muchos casos por una obvia certeza de sus sentimientos y actitudes mediante la observación de sus hechos y manifestaciones lingüísticas [43].

En el mismo ensayo ofrece un análisis agudo sobre los mil términos acerca de lo «real» y «realidad», sus diferencias respecto de las voces de «aparecer» y «semejar», insistiendo en el inequívoco significado realista (de conocimiento cierto de la realidad) en el uso de esas expresiones [44]. Señalemos, por fin, su polémica con Strawson, defendiendo tenazmente la noción de la verdad según la fórmula «verdadero es lo que corresponde a los hechos», frente a la propuesta de Strawson de eliminar tal definición, porque «los hechos» son pseudoentidades, y el ajustarse a los hechos, una noción inútil. Con su habitual lujo de frases y ejemplos del lenguaje ordinario, muestra Austin que el término «hecho» fue «originalmente nombre de algo en el mundo», cualquier evento, acción o realidad efectiva, y la conexión entre el conocimiento del hecho y la idea de verdad es también obvia y de uso común [45].

41 *Sense and Sensibilia*, reconstrucción de sus apuntes por G. J. WARNOCK (Oxford 1962) p.30 31ss.

42 Ibid., p.112 114.

43 *Otras mentes*, en *Ensayos filosóficos* 4 p.108-117.

44 Ibid., p.90-103.

45 *Verdad*, en *Ensayos filosóficos* 5 p.119-132; *Injusto con los hechos (Unfair to Facts)*, en *Ensayos filosóficos* 7 p.152 158-159.

Con ello se aparta de Russell y el atomismo lógico sobre los «hechos», como fugaces modos de acontecer, retornando a la concepción más realista del término, implicando toda clase de hechos, cosas o personas. Este realismo de su pensamiento se mueve dentro de la corriente común empirista, sin trascender a ninguna otra especulación metafísica. Veladas alusiones delatan su actitud negativa respecto de cualquier entidad de orden metafísico. Tal tipo de entidades y problemas metafísicos se resolverán, según él, disolviéndolos, es decir, mostrando las confusiones y extrapolaciones del lenguaje ordinario que en ellos van implicadas.

PETER FREDERICK STRAWSON, nacido en 1919, es considerado como una de las figuras más autorizadas del movimiento analítico inglés, el que abre la marcha del grupo de investigadores más jóvenes que se han congregado en el Círculo de Oxford, siguiendo las sugestiones de Ryle y Austin, y el más creativo y metafísico entre los neoanalistas.

Estudió en el St. John's College, de Oxford, y desde 1948 fue *Fellow* y docente en el University College, de la misma Universidad. En 1968 ha sucedido a Ryle en el puesto de *Wayneflate Professor* de filosofía metafísica en el Magdalen. Es autor de las importantes obras *Introduction to Logical Theory* (Londres 1952), *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (Londres 1959), *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (Londres 1966). Entre los artículos más relevantes se citan los trabajos sobre la verdad, recogidos en *Meaning and Truth* (Oxford 1970); el importante ensayo *On Referring:* Mind (1950), *Construction and Analysis*, en VARIOS, *The Revolution in Philosophy* (Londres 1956) p.97-110; *Metaphysics*, en D. F. PEARS, *The Nature of Metaphysics* (Londres 1957) p.1-22; *Analyse, Science and Metaphysique*, en L. BECK; *La philosophie analytique* (París 1962), y *Grammar and Philosophy* (1969), que con otros han sido reeditados en *Logic-Linguistic Papers* (Londres 1972). Es también editor y colaborador de los volúmenes *Philosophical Logic* (Oxford 1967) y *Studies in the Philosophy of Thought and Action* (Oxford 1968)[46].

Lógica formal y lógica informal.—Strawson dedica su tarea de análisis al lenguaje ordinario y a sus modos de uso, aunque

[46] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Introducción a una teoría de la lógica*, trad. de J. AMELLER (Buenos Aires 1969); *Los límites del sentido*, trad. de C. THIEBAUT (Madrid, Rev. de Occidente, 1975); *Análisis, ciencia y metafísica* y *Metafísica descriptiva* (trad. parcial en J. MUGUERZA, *La filosofía analítica* II p.597-644); *Gramática y filosofía:* Teorema 8 (1972) p.23-44.

Bibliografía.—J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy* (Londres 1957) p.504ss; G. BERGMANN, *Strawson's Ontology:* Jour. Philos. (1960) p.601-622; G. J. WARNOCK, *English Philosophy since 1900* (Londres 1958); E. RIVERSO, *La filosofia analitica in Inghilterra* (Roma 1969), J. BENNETT, *Strawson on Kant:* Philos. Rev. (1968) p.340-349, y numerosos artículos y recensiones de revistas.

tiende a desarrollar una investigación más sistemática y teórica. Pero también ha dirigido su interés, y con gran conocimiento de causa, a los temas de la lógica, en una actitud de crítica comparación entre la lógica formal o simbólica y la estructura lógica del lenguaje ordinario.

Su primer trabajo, *On Referring*, se ha hecho célebre por la crítica en él contenida contra el ensayo de Russell *On Denoting* (1905), en que éste inauguraba su «teoría de las descripciones», dominante durante cuarenta años en el campo de la lógica formal. Esta teoría establecía un método de reconstrucción de las expresiones denotantes, que, entre otros extremos, imponía que fuesen eliminados los enunciados de existencial afirmativos o negativos. Toda aserción particular con un sujeto sin referencia sería falsa.

Para Strawson, el defecto general de la teoría de Russell era que contemplaba sólo la proposición en un sistema formal, por lo que sólo admite que un modo como la proposición pueda tener referencia, así, descuida el modo de referencia que se da en el lenguaje ordinario. Al exigir que el lenguaje ordinario se conforme con el lenguaje formalizado y sea traducible a él, excluye todo tipo de referencia que no sea el tipo lógico de denotar y a la vez confunde dos aspectos lógicos diversos, que son el enunciado (oración tomada en abstracto fuera de su contexto vital) y la aserción; de este modo, toda sentencia o aserción es verdadera o falsa o no tiene significación. En cambio, según Strawson, debe distinguirse entre el enunciado (y aserción) y su uso, ya que un mismo enunciado puede tener usos diversos. Y para evitar confusiones distingue entre la «sentencia» o *enunciado* (expresión significante o no significante) y la *aserción* pronunciada en una particular circunstancia, y, por tanto, verdadera o falsa.

La *sentencia* tiene significación según la convención lingüística a que pertenece, y tal significado no implica referencia a algún objeto, ya que esa denotación concierne al uso, no a la sentencia misma. La significación es, por tanto, distinta de la denotación, y tal oración puede ser empleada con sentido, sin que sea verdadera o falsa. La *aserción* es el uso de la sentencia para afirmar algo en circunstancias dadas. Entonces, además de significado, es cuestión en ella de verdad o falsedad; y uno de estos usos es la denotación o empleo de la sentencia para designar un objeto. De este modo no es lo mismo denotar y tener sentido, ni es necesario que una proposición significativa sea verdadera o falsa, contra lo que suponía Russell. La oración «El rey de Francia es sabio o calvo» tiene sentido, porque todos la entienden; mas para que sea verdadera o falsa ha de afirmarse la existencia del sujeto. Para Russell, la proposición de ese tipo era falsa. Mas para Strawson no es ni verdadera ni falsa, en cuanto que significa, pero no afirma la existencia del rey de Francia. De los enunciados con sujetos lógicos de ese tipo, se distinguen los enunciados existenciales usados con referencia única *(uniquely referring use)*, es decir, con nombres propios, pronombres personales o de-

mostrativos singulares. El método de reconstrucción que empleaba Russell en ellas para adecuarlas a las exigencias de un lenguaje artificial no puede considerarse, según Strawson, como una clarificación de lo que se intenta decir con aquellas expresiones en el lenguaje ordinario, sino como tergiversación de las mismas.

En el ensayo *Introducción a una teoría de la lógica* se nos ofrece la primera producción fundamental de Strawson. En ella trata de clarificar la distinción e interrelaciones entre la lógica formal moderna y la lógica del discurso ordinario o *lógica informal*. Para ello somete a estudio y examen crítico la temática de la lógica formal con buena parte de su aparato de simbolismo lógico, mostrando un conocimiento profundo de su estructura y de sus reglas de implicación.

Como resultado de este examen crítico es de notar *la limitación* de los procesos lógico-formales, incapaces de abarcar toda la rica estructura significativa y argumental del lenguaje ordinario. Exaltar su valor nos lleva «a la mitología lógica»[47]. Sus defectos y limitaciones son numerosos. He aquí algunos. La lógica formal opera con una clase reducida de reglas de implicación e ignora sistemáticamente el elemento referencial del lenguaje ordinario, mientras que la lógica informal se articula en un campo mucho más comprensivo, y no solamente se sirve de la deducción, de la contradicción y de las implicaciones, sino que utiliza otros muchos modos de análisis[48]. Aquélla esquematiza de un modo estereotipado el sentido que las constantes «no», «y», «si», «o» tienen en su uso común, no teniendo en cuenta las mutaciones y distinciones de ese lenguaje ordinario en sus varias situaciones espacio-temporales, donde esas constantes lógicas son más numerosas. Los sistemas formales establecen reglas que no son operativas en el lenguaje ordinario, y no formulan todas las reglas de esta lengua, sino que eligen ciertos procesos típicos y abstractos como los de las matemáticas, olvidando otros muchos como si fueran de valor nulo. Así se construye un lenguaje artificial que tiene sólo uso en el lenguaje abstracto de las ciencias y sirve poco a la comunicación de los hombres. Y la primera función del lenguaje es para comunicar las experiencias comunes de los hombres, por lo que debe ser considerable, ante todo, en su contexto natural y vital.

La conclusión de Strawson es que, «al lado del estudio de la ló-

[47] *Introducción a una teoría de la lógica* c.8: *Dos clases de lógica*, trad. esp. (Buenos Aires 1969) p.250: «Acabamos de hacer notar la tentación de pensar que el único tipo de reglas involucradas son las reglas de implicación. Quiero mostrar que este punto de vista es falso y, en segundo lugar, que su falsedad *impone una inevitable limitación en el alcance y aplicación de la lógica formal*. No se debe deplorar... la cuestión de la limitación de la lógica formal, pero debe ser notada, porque el no tenerla en cuenta nos lleva a la *mitología lógica*».

[48] Ibid., p.252: «La lógica formal se interesa en los significados de las oraciones solamente en la medida en que éstos pueden ser dados por las reglas de implicación. Por cierto que su interés es aún más limitado de lo que sugiere la afirmación anterior, puesto que los lógicos se interesan solamente por una subclase relativamente pequeña de reglas de implicación muy favorables. De ahí que la *lógica formal ignora de manera sistemática el elemento referencial del* lenguaje ordinario».

gica formal, y entrecruzándose con éste», se han de estudiar las «características lógicas del lenguaje ordinario». Ambos sistemas lógicos pueden completarse y esclarecerse mutuamente. La mayor riqueza y capacidad de descubrimientos filosóficos interesantes y originales corresponde, sin embargo, al lenguaje ordinario[49].

La posición de Strawson respecto de la lógica formal es similar a la de los pensadores precedentes Wisdom, Austin y, sobre todo, Ryle, que ya había hablado de la lógica informal como distinta. Difieren de los neopositivistas en que no exaltan el valor único de la lógica formal. Pero esto no significa que la olviden o rechacen. La lógica clásica se basaba en el valor privilegiado de la aserción predicativa (*S* es *P*); la nueva lógica (simbólica) abandona este supuesto, sosteniendo que otras formas de proposición (sobre todo, la relativa: *xRy*) son igualmente fundamentales. Los nuevos analistas mantienen que ninguna clase de proposiciones es fundamental, por lo que no se da una sola lógica.

La metafísica descriptiva. —Strawson no se ocupó sólo del lenguaje de los usos ordinarios y su lógica. El filósofo, según él, no debe contentarse con investigar el modo de los usos lingüísticos, sino que de ahí debe pasar a plantear la cuestión más general y radical en torno a la estructura del pensamiento y de la experiencia, en cuanto que el lenguaje indica los límites de esta experiencia. Es la tarea que inicia ya en el artículo *Construction and Analysis*[50]. El filósofo, afirma, debe ser, al mismo tiempo, analítico e imaginativo: son dos funciones no exclusivas, sino complementarias. La función analítica o crítica puede ejercerse bien de un modo terapéutico (según el modelo de Wittgenstein), es decir, resolviendo las perplejidades que se detectan en el lenguaje ordinario, y así disipando sus confusiones, o bien como tarea sistemática, en cuanto que el filósofo procede al estudio del lenguaje en

[49] Ibid., c.8 p.272-273: «Lado al lado del estudio de la lógica formal, y entrecruzándose con éste, tenemos *otro tipo de estudio: el de las características lógicas del lenguaje ordinario*. El segundo estudio puede iluminar el primero y puede ser aclarado y oscurecido por éste. . No obstante, es cierto que la lógica del lenguaje ordinario nos proporciona *un campo de estudio no superado en cuanto a riqueza, complejidad y poder de absorción*».

[50] En el capítulo final (c.9), Strawson expone un importante estudio sobre *la inducción*. Ésta no puede justificarse por el buen éxito, pues tal buen resultado se refiere a casos pasados, lo que origina un círculo vicioso. La única cuestión razonable que ha de ponerse sobre ella es: ¿podemos tener confianza razonable en los argumentos inductivos? La respuesta es afirmativa, porque «razonable» significa en tal caso asentir a la afirmación según el grado de evidencia a su favor. La inducción no se justifica como especie de deducción, pues ya no sería entonces inducción, sino deducción. No se justifica, pues, de modo alguno, porque ella proporciona los criterios de justificación. Como la legalidad de una acción se justifica señalando el sistema de leyes según el que está hecha, de similar modo la inducción, indicando el criterio necesario, justifica el mismo asentimiento confirmado por tal criterio.

sí mismo, su naturaleza y funciones, clasificando los tipos de discurso y conceptos, examinando los modos diversos de su empleo; investigación que se realiza mediante la lógica.

La función imaginativa es de nuevo doble: explicativa o inventiva. La primera se refiere a «explicar no sólo cómo funcionan nuestros conceptos, nuestros modos de discurso, sino por qué los poseemos tal como son... Se trata de mostrar los fundamentos naturales de nuestro aparato lógico y conceptual», que exige el estudio de la relación entre los conceptos y la experiencia[51]. La función inventiva sería la de construir un sistema conceptual que diera cuenta del uso de conceptos como el de causalidad y redujera a unidad orgánica el conjunto de verdades poseídas.

En su principal obra, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, que ha parecido desconcertante y la más discutida, Strawson intenta construir una suerte de metafísica que desde los usos del lenguaje examine el esquema conceptual y categorías generales del pensamiento a que se refiere nuestro lenguaje. Tal tipo de metafísica viene a ejercer *la función* imaginativa antes citada. Y, según el doble momento señalado, nuestro pensador distingue el doble tipo de metafísica: una *metafísica revisionaria*, en que el filósofo procede de modo inventivo, y trata de obtener una comprensión sistemática de toda la realidad, a la vez que de reformar y mejorar la estructura de nuestros conceptos. Su método principal consiste en una nueva ordenación (o revisión) de nuestra forma de pensar acerca del mundo, a través, sobre todo, de una cierta intuición original que reduzca nuestros conceptos a unidad orgánica. «Está al servicio de la metafísica descriptiva», y a ella se adscriben reformadores como Descartes, Spinoza, Berkeley, Hegel.

La otra es la *metafísica descriptiva*, que asume, más bien, la función explicativa de nuestro pensar. Intenta la *descripción* de *las estructuras de lo que pensamos en el mundo*, y por ello se distingue de la revisionista, que mira a transformar estas estructuras, mejorándolas. Sus representantes más significativos serían Aristóteles y Kant. Es la que pretende cultivar el mismo Strawson, en cuanto que ensaya indagar los caracteres más generales de nuestra estructura conceptual ordinaria y describir aquellos elementos *ontológicos* que son las condiciones exis-

[51] *Construction and Analysis*, en VARIOS, *The Revolution in Philosophy* (Londres 1956) p.97-110. De un modo parcial en el ensayo posterior, *Análisis, ciencia y metafísica*, trad. en J. MUGUERZA, *Filosofía analítica*, cit., 2 p.597-609.

tenciales de estas estructuras. Se trata de indagar aspectos más generales de los conceptos que usamos cuando pensamos el mundo. Así se hallan los conceptos fundamentales o categorías, que son el núcleo inmutable del pensar, y la función de la metafísica será describir tales conceptos [52].

Esta descriptiva metafísica se dirige, en la primera parte de la obra, a captar con alguna certeza las realidades del mundo tal como aparecen en nuestras actividades mentales. Y el lenguaje común revela que pensamos el mundo como conteniendo *cosas particulares* y eventos o episodios concretos que forman la historia del mundo: son los componentes primarios de nuestra *ontología* según aparecen en nuestro hablar ordinario [53]. Strawson desarrolla entonces un minucioso trabajo de análisis lingüístico a través de innúmeros ejemplos de proposiciones, lo que él llama *identificar* los particulares. Es una «identificación demostrativa» por parte del hablante para mostrar, por referencias concretas del lenguaje, de pronombres demostrativos y otros tipos de descripciones, la identidad de los distintos particulares.

Y la clase fundamental de particulares que percibimos es la de *individuos (individuals)*. El individuo implica relación a un cuerpo percibido sensiblemente, en el ámbito de la experiencia espacio-temporal. Por consiguiente, en el esquema conceptual que poseemos, «*los cuerpos materiales* son los particulares básicos» [54]. De ahí que, fundamentalmente, nuestro mundo es un mundo de cuerpos materiales, y en base a ellos tiene lugar la identificación y referencias de cualquier otra cosa de que se habla. Esto no implica que toda la realidad sea reducible a cuerpos, sino que todo otro particular (como eventos) ha de ser identificado por referencia a los cuerpos materiales, calificados como el *ontologically prior* [55].

[52] *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics* (Londres 1959, reimp.1974) int. p.9-12, trad. esp. (incluido el c.1) en J. MUGUERZA, *Filosofía analítica* II. Cf. p.610-611: «Hay un enorme núcleo central del pensamiento humano que no tiene historia... *Hay categorías* y conceptos *que en su carácter más fundamental no cambian en absoluto*... construyen, sin embargo, el núcleo indispensable del equipaje intelectual de los seres humanos más sofisticados. Es de ellos, de sus interconexiones y de la estructura que forman, de lo que se ocupará primariamente una metafísica descriptiva».

[53] Ibid., c.1 p.15, trad. cit., p.611-612: «Pensamos que el mundo contiene cosas particulares, algunas de las cuales son independientes de nosotros; pensamos que la historia del mundo está formada por episodios particulares... y pensamos que esas cosas y episodios particulares están incluidos en los temas de nuestro discurso común. Estas son observaciones acerca del modo como consideramos el mundo, acerca de nuestro esquema conceptual. Una manera de expresarlas más filosófica, aunque no más clara, sería decir que *nuestra ontología comprende particulares objetos*».

[54] Ibid., c.1 n.6, trad. cit., p.627.

[55] *Individuals* c.2 p.59-60.

El otro particular básico que en seguida se discierne en la concepción común del mundo, y que los filósofos han desfigurado con sus construcciones teóricas, es el de *persona*. En el lenguaje ordinario, nos pensamos a nosotros y a los demás como personas. Existe, según él, un *concepto primitivo de persona* no definible que implica las nociones de mente y cuerpo (*mind-body*) y precede a ellas, porque la persona se concibe como individuo existente y sujeto de atribución de los estados de conciencia. En efecto, la concepción común atribuye siempre a éste o aquél los varios estados psíquicos de sentir frío, calor, los sentimientos, el pensar, etc., que suponen un mismo sujeto, diversamente de cuanto pretenden aquellos que quieren hablar de estados de conciencia sin atribuirlos a ningún sujeto.

Si la persona es un individuo existente corporal dotado de estados mentales, se plantea en seguida el problema de la relación mente-cuerpo. Strawson rechaza la tesis dualista de la unión de dos sustancias: la persona no es un alma dotada de cuerpo. Pero también es falsa la tesis behaviorista que ve en la persona un simple comportamiento corporal; la del idealismo, que la reduce a pura conciencia, y la doctrina de la no propiedad o no pertenencia (*no ownership*) de ambos al concepto primitivo de persona. Las personas no son compuestos de dos sujetos entendidos como cuerpos materiales y conciencias en sentido cartesiano, sino «un tipo de entidades tales que a todo individuo de este tipo son aplicables, tanto los predicados que atribuyen estados de conciencia como los predicados que le atribuyen características corporales, una situación física, etc.»[56]

De ahí se sigue que el problema del *solipsismo* es un pseudoproblema, derivado de la concepción cartesiana de un alma encerrada en el cuerpo con sus estados mentales. Para poder hablar de estados mentales de otra persona no es necesario un conocimieto especial, como el introspectivo, de la mente o de los actos internos del mismo. Reconocer a otro como persona implica ya atribuirle estados de conciencia, sentimiento, pensamientos, etc. A estos estados psíquicos siempre acompañan determinados movimientos corporales o comportamientos; cualquier estado de gozo o de dolor se manifiesta en gestos externos, excitación corporal y similares. A través

[56] Ibid., c.3 p.102; cf. p.90-105. El concepto primitivo de persona no lo entiende Strawson como un yo sustancial o entidad distinta de los cuerpos, sino como simple unidad subyacente a todos los procesos psíquicos y corpóreos.

de ellos pueden conocerse los estados internos, y por ello nuestros conceptos son medios de comunicación interpersonal y nuestro lenguaje es público, por el que las personas comunican sus propios estados interiores en conexión con las actitudes corporales. «Un individuo estrictamente incorporal (*disembodied*) sería estrictamente solitario»[57].

En la segunda parte, titulada *Logical Subjects*, explica cómo los particulares son los individuos (*individuals*) o sujetos lógicos.

De ahí la importancia primaria que los cuerpos y personas ocupan entre los individuales como paradigmas de los mismos sujetos lógicos, es decir, los objetos fundamentales de referencia. En la estructura de nuestra lengua, los particulares —personas, cosas, lugares— comparecen, sobre todo, a través de sujetos lógicos, en cuanto tales sujetos dicen *referencia* a particulares. Estos van acompañados de predicados, y la distinción entre sujetos y predicados gramaticales va ligada a la distinción entre particulares y universales. El individuo se expresa en el lenguaje ordinario por ese sujeto gramatical, que siempre implica el conocimiento de un *hecho empírico*, mientras que los predicados expresan universales que no implican tal conocimiento.

Strawson remacha aquí la doctrina expuesta en el ensayo *On Referring*. En nuestra manera ordinaria de pensar hay un nexo estrecho entre la existencia y los individuos. La existencia se atribuye primariamente a los individuos, y todo enunciado que contiene *expresiones descriptivas* presupone un enunciado existencial. Así, cualquier enunciado se refiere, fundamentalmente, a individuos presentados en la experiencia espacio-temporal. «Nuestro esquema de cosas incluye el esquema de un común mundo espacio-temporal de particulares, entre los que ocupan un puesto central los cuerpos materiales y las personas»[58].

En la más reciente obra, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Strawson prolonga y reafirma esta misma concepción. Se trata de un denso estudio especulativo (muy diferente de los escarceos analíticos por ejemplos de aserciones) de la *Crítica* de Kant, cuyas tres partes son interpretadas bajo los títulos *Metafísica de la experiencia*, *Metafísica trascendente* y *Metafísica del idealismo trascendental*. Su pro-

[57] Ibid., c.3 p.115; cf. p.106-116.

[58] Ibid., c.8 concl. p.246; cf. p.226-247.

pósito mira a extraer los resultados analíticos y críticos que la obra de Kant encierra (y serían conformes a su propia teoría «metafísica»), desprendiéndolos de una inaceptable metafísica a la que aparecen ligados. La parte más vasta va dedicada a una dura crítica del sistema kantiano. El autor hace resaltar de continuo las incoherencias y premisas erróneas de su contenido, que abocan a su idealismo trascendental. Ante todo, su incoherente idealismo fenomenista que adopta como punto de partida. Kant intenta enmarcar los límites de nuestro conocimiento de la realidad dentro de nuestra experiencia, y comienza por tergiversar la estructura de esta experiencia con sus formas subjetivas de la sensibilidad y sus categorías *a priori*. No es posible conocer las cosas en sí, la realidad empírica de los cuerpos materiales y personas a ellos ligadas a través de las formas subjetivas de la sensibilidad, pues las cosas resultan entonces meros fenómenos o afecciones subjetivas. Sostener que las condiciones espacio-temporales sean formas subjetivas y no condiciones inseparables de la estructura empírica de las mismas cosas en sí corporales es un absurdo. Equivale a destruir todo el realismo empírico que se trata de establecer[59].

De igual suerte, piensa Strawson que toda la analítica trascendental es «una acrítica aceptación» y desenfrenada manipulación de las formas y clasificaciones de la lógica tradicional[60]. «El principio de significatividad» llama Strawson al instrumento fundamental que aplica Kant en toda su *Crítica* para establecer los límites del conocer científico. «Se trata del principio según el cual no puede haber ningún uso legítimo, ni incluso con sentido de ideas o conceptos, si no se los pone en relación con las condiciones empíricas de su aplicación». Este, que es principio empirista, lleva como consecuencia «el rechazo total de la metafísica trascendente», que «es imposible como forma de conocimiento»[61].

Desde este principio, Strawson prosigue la interpretación radical de las distintas secciones de la *Crítica* kantiana, que implica una refutación de su filosofía trascendental. La posibilidad de un «yo» nouménico, o del alma como sustancia in-

[59] *Los límites del sentido. Un ensayo sobre la crítica de la razón pura de Kant*, trad. esp. de C. THIEBAUT (Madrid 1975) IV 5 6 p.222-233.

[60] Ibid., intr. p.20-21.

[61] Ibid., III p.139-198. Pero al final de este vasto análisis insinúa en breve párrafo (p.202) como aceptable la alternativa práctica de Kant de que a la creencia en la existencia de Dios se puede llegar «por la teología moral».

material e idéntica en la sucesión de los estados psíquicos, entrevista por las exigencias de la deducción trascendental, es refutada como una *ilusión* derivada del cartesianismo. Y las pruebas de la existencia de Dios, con las *antinomias* kantianas, son entendidas no como conflictos entre tesis y antítesis, sino como *ilusiones* trascendentales de una teología filosófica; las tesis que concluyen en un ser absolutamente necesario e incondicionado o en una causa incausada son rechazadas como falacias, y las premisas en que se fundan las antítesis son válidas. No hay posibilidad alguna de un conocimiento teórico de la existencia de Dios fundado en la experiencia[62].

Strawson se mantiene, por tanto, en el mismo plano del realismo empirista, común a los filósofos analistas. Y nada positivo apunta respecto de una posible metafísica «expansionaria» en torno a realidades trascendentes, que exigiría para formar y aplicar los conceptos otros modos distintos de los que usamos para describir las realidades empíricas. Su actitud, sin embargo, es más abierta respecto de un tipo de filosofía superior al análisis lingüístico que deja paso a una evolución posterior.

FEDERICO WAISMANN (1896-1959) debe ser enumerado en esta tendencia por su influencia también importanre en el Círculo de Oxford, no obstante su procedencia y evolución de sus ideas.

Nació en Viena, donde estudió matemáticas y física con Hahn. Profesor primero de matemáticas en su Universidad, se adhirió al atomismo lógico del Círculo de Viena, siendo asistente de sus fundador, M. Schlick. Junto con éste entró en contacto con Wittgenstein, de cuya primera filosofía se hizo ferviente seguidor, decidiendo dedicar sus actividades a desarrollar y difundir sus doctrinas. Por su ascendencia paterna judía hubo de emigrar en 1938 a Inglaterra. Fue primero lector en Cambridge, pasando luego a Oxford como docente de filosofía de las matemáticas y de las ciencias, donde residió

[62] Ibid., Intr p.15; cf. p.12 232-234. De tan vasto examen crítico de Kant, Strawson deriva como *esencial* interpretación de su *Crítica* el sentido profundo subyacente en la misma: Kant se habría propuesto como tarea principal «la investigación de la estructura que fija las ideas y principios cuyo uso y aplicación son esenciales para el conocimiento empírico», los cuales van implícitos en toda concepción coherente que de la experiencia podemos formar. De este modo pretende confirmar su propia concepción igualmente incoherente de la metafísica descriptiva: nuestra estructura conceptual es tal que sólo podemos conocer individuos existentes dentro del marco espacio-temporal. La posibilidad de conocer cualquier otro tipo de entes suprasensibles rebasa nuestras categorías lingüístico-conceptuales y a ellas no alcanza la metafísica descriptiva.

hasta su muerte. Aunque su colaboración con Wittgenstein fue enfriándose, siguió inspirándose en sus ideas, pasando en Oxford a sostener su segunda fase del análisis del lenguaje ordinario.

Entre sus escritos destacan *Einführung in das mathematische Denken* (Viena 1936), fruto de su primera enseñanza en Viena; el estudio expositivo del análisis lógico según el *Tractatus*, redactado hacia 1931 y publicado póstumo, *The Principles of Linguistic Philosophy* (Londres 1965, en redacción alemana *Logik, Sprache, Philosophy*, Stuttgart 1976); numerosos artículos, sobre todo los concernientes a su segunda fase, como *Verifiability* (1945), *Are there Alternative Logics?* (1945), *The Many-level-structure of Language* (1946) y *Language Strata* (1953), recogidos en A. FLEW, *Logic and Language* (1.º-2.º, Oxford 1952-1953), y en *How I See Philosophy* (ed. R. HARRÉ, 1968). Por fin, *Philosophical Papers* (ed. B. MCGUINNES, Dordrecht-Boston 1977), que reedita casi todos los restantes artículos[63].

De los modos de análisis a la metafísica de la intuición.—Aparte de sus valiosos estudios sobre matemáticas, fueron notables sus primeras contribuciones al análisis lógico del lenguaje, inspirados en el *Tractatus* y diferenciándose netamente de la corriente del extremo convencionalismo de Carnap. A él se debe en 1930 la formulación primera del principio de verificación: «El significado de una proposición es el método de su verificación»[64]. Pero en seguida reconoció, en artículos sucesivos, la insuficiencia de tal principio por la dificultad de determinar la experiencia que ha de verificar o falsear una proposición. En el mismo ensayo *Verifiability* observa que los términos de un enunciado experimental (v.gr., de cosas materiales) dentro de un sistema operativo nunca son definidos de un modo completo. Son términos «abiertos», que siempre pueden ser determinados de un modo más preciso, en cuanto que pueden darse nuevas experiencias que puedan afectar al sentido del término. Es la *open texture* con que es indicada tal flexibilidad de los conceptos. En consecuencia, el ideal de una verificación completa es inalcanzable; nunca puede probarse de modo definitivo que la aserción

[63] TRADUCCIÓN ESPAÑOLA.—*Mi visión de la filosofía (How I See Philosophy)*, en J. MUGUERZA, *La filosofía analítica* II p.491-528.

Bibliografía.—A. QUINTON, *Introducción* a la ed. de *Philosophical Papers* (Dordrecht-Boston 1977) p.IX-XIX (con catálogo completo de escritos, p.186-188); F. RIVERSO, *La filosofia analitica in Inghilterra* (Roma 1969) p.125ss; *Autopresentación*, en H. D. LEWIS, *Contemporary British Philosophy*, 3.ª serie (Londres 1956) p.477-490; S. HAMPSHIRE, *F. Waismann* (Londres 1961).

[64] *A logical Analysis in the Concept of Probability*, en *Philosophical Papers* p.5.

sea verdadera o falsa, sino sólo ser confirmada o mostrarse que es menos probable. La verificación debe abarcar toda la serie de proposiciones que constituyen el sistema, y es imposible abarcar la totalidad de ellas[65]

La teoría viene conectada con la noción analítica de los *niveles* o *estratos* lingüísticos, que Waismann desarrolló en otros dos ensayos indicados[66], afín a la noción de los *juegos lingüísticos* de Wittgenstein. Los usos lingüísticos son distinguidos como *estratos* que están entre sí en cierta relación jerárquica, en el sentido de que el paso de unos a otros es por tránsitos inductivos de estratos inferiores a estratos siempre más altos. Así, las proposiciones sobre datos sensibles son de orden inferior a las que enuncian cosas materiales, y las proposiciones científicas, fundadas en la observación empírica, inferiores a las proposiciones matemáticas y a las que enuncian leyes naturales. De ello extrae la consecuencia de que «las aserciones pueden ser *verdaderas* en sentidos diversos, *verificables* en sentidos diversos, *significativas* en sentidos diversos»[67]. Por lo tanto, la ausencia de un tipo de verdad (v.gr., científica) o de significación (empírica) no implica la ausencia de toda verdad o significación, sin que pueda excluirse *a priori* la verdad de proposiciones de otro tipo, incluso metafísico.

El ensayo *Mi visión de la filosofía* (1956) es, quizá, el que más resonancia ha obtenido entre los trabajos de Waismann[68]. En él expone, dentro del común método de los usos lingüísticos, un concepto más abierto y ampliado de la filosofía y sus funciones. En sustancia, sostiene que la función del filósofo no es proporcionar demostraciones irrefutables sobre toda clase de problemas, aun inalcanzables (el mundo externo, el alma inmortal), descubrir nuevas verdades como el científico o dar respuesta a todas las cuestiones. La primera función de la filosofía es de análisis crítico del lenguaje, que clarifique el sentido preciso de las cuestiones.

[65] *Verifiability*, en A. Flew, *Logic and Language*, 1.ª serie (Oxford 1952) p.117-126. Esta teoría de la verificabilidad es casi coincidente con la que ya había propuesto K. Popper en su *Logik der Forschung* (Viena 1935) sobre el criterio de *falsabilidad* de las teorías científicas. Ninguna proposición o teoría puede ser definitivamente verificada sino relativamente, y siempre sometida a control. Si fuera desmentida o falsificada por una experiencia subsiguiente, puede ser abandonada; y, si no es desmentida, no resulta por ello garantizada como verdadera, sino solamente *confirmada* o corroborada.

[66] *The Many-level-structure of Language*, en *How I See Philosophy*, de R. Harré (Londres 1968) p.91-101; *Language Strata*, en A. Flew, *Logic and Language*, 2.ª serie p.26.

[67] *Language Strata*, cit., p.28.

[68] *Mi visión de la filosofía (How I See Philosophy)*, en H. D. Lewis, *Contemporary British Philosophy*, 3.ª serie (Londres 1956), vers. esp. en J. Muguerza, col. cit., 2 p.491-528.

Pero la filosofía no se acaba con esa labor clarificadora del pensamiento de disipar sus nieblas descubriendo falacias y confusiones lingüísticas, y así eliminando muchos problemas. Porque el problema filosófico fundamental cual es «el ansia del metafísico de que un rayo de luz caiga sobre el misterio de la existencia del mundo o sobre el significado de la vida», no se elimina con ese tratamiento. «Tales problemas *no han de ser silenciados*. Es fácil desenmascararlos, pero la intranquilidad del corazón no es acallada por la lógica. La filosofía no se disuelve». Por eso, Waismann sostiene que, por encima de la actividad clarificadora del lenguaje o de los procesos de la lógica formal o informal, la filosofía tiene «un aspecto más esencial», que lo denomina *visión:* una actividad intuitiva que descubra nuevos aspectos de la realidad hasta ahora conocida, penetre en algo oculto bajo ella e introduzca un cambio de perspectiva o nueva comprensión de la realidad[69].

Waismann apunta aquí a la necesidad de la metafísica no como sistema deductivo, sino como doctrina, como una visión nueva y original del mundo. De ahí la sentencia con que termina su alegato: «Decir que la metafísica carece de sentido es un sinsentido»[70]. La validez de una cierta metafísica es, pues, reconocida; en este caso, de mayor alcance que la metafísica *descriptiva* de Strawson; una metafísica *intuitiva* que ofrezca una visión o intuición profunda, con que se ilumine el sentido de la existencia y la comprensión entera de la realidad.

GEOFFREY JAMES WARNOCK (1923), analista reciente de Oxford, discípulo de Austin y editor de sus trabajos, presenta una actitud aún más abierta que Strawson respecto de la metafísica. Es *Fellow* y tutor de filosofía en el Magdalen College y *Lecturer* de filosofía en la Universidad de Oxford. Ha publicado las obras históricas sobre esta corriente, *English Philosophy since 1900* (Londres 1958), *Contemporary Moral Philosophy* (Londres-Nueva York 1967) y, última-

[69] Ibid., p.522: «La filosofía es muchas cosas, y no hay fórmula que las abarque todas. Pero, si tuviera que decir con una sola palabra *cuál es el aspecto más esencial*, diría: visión. En el corazón de cualquier filosofía se encuentra una *visión*, a partir de la cual surge y toma forma. Cuando digo «visión», quiero decir eso precisamente... Lo característico de la filosofía es horadar esa costra muerta de tradición y convención, romper esos grilletes que nos encadenan a prejuicios heredados, así como acceder a un *modo de ver las cosas nuevo* y más amplio. Siempre he tenido la sensación de que la filosofía debería descubrirnos lo oculto». Cf. p.502 525ss.

[70] Ibid., p.527. En inglés: «*To say that Metaphysics is nonsense, is nonsense*». Cf. p.528: «Hay algo de visionario en los grandes metafísicos, como si tuviesen poder para ver más allá del horizonte de su tiempo».

mente, la obra teórica de ética *The Object of Morality* (Londres 1971). Es importante también su producción de numerosos artículos sobre variados temas de filosofía analítica, entre los cuales cabe mencionar *Verification and the Use of Language*: Rev. Intern. Philos. (1951) p.307-322; *Every Event has a Cause*, en A. FLEW, *Logic and Language* (Oxford 1953) p.95-111; *Analysis and Imagination*, en *The Revolution in Philosophy* (Londres 1956) p.111-126; *Criticisms of Metaphysics*, en D. PEARS, *The Nature of Metaphysics* (Londres 1957) p.124-141, y diversos trabajos sobre la verdad, etc.

Warnock es un exponente actual muy autorizado de la filosofía del lenguaje ordinario en su línea moderada. Defiende la supremacía de la lógica informal, es decir, del estudio del lenguaje ordinario y no técnico frente a la lógica formal, en cuanto que la primera constituye un instrumento más adecuado del análisis filosófico. Pero, no obstante el efecto terapéutico que este análisis puede producir sobre ciertos problemas surgidos de la incomprensión del lenguaje, se ha de negar que tal análisis lingüístico constituye el problema central de su filosofía. No trata de suprimir los problemas cuanto de corregir los excesos en que han incurrido los filósofos cuando han tratado de construir sus teorías al margen de este lenguaje. Analizando el problema de la relación entre los datos sensoriales y los objetos materiales, Warnock sostiene que la inferencia que lleva a afirmar la existencia de esos objetos no es extrapolación fenomenista ni suposición trascendental implícita en la teoría causal de la percepción, sino verdadera certeza del realismo cognoscitivo.

Interesa destacar los artículos en que declara su actitud positiva frente a la metafísica. En *Analysis and Imagination* aprueba las diversas funciones de la metafísica enumeradas por Strawson, reconociendo en *Criticisms and Metaphysics* tanto la utilidad como los límites de la investigación metafísica. Rechaza el positivismo lógico por su dogmatismo apriórico al eliminar la metafísica sin haber intentado comprender su estructura y motivaciones. Solamente muestra con ello que las proposiciones metafísicas no tienen el mismo modo de verificación que las de la ciencia.

Warnock da mayor crédito a la posición kantiana, aun sin tenerla por definitiva. El criticismo de Kant no excluye toda metafísica, ya porque postulaba la existencia de cosas en sí, ya porque admitía que la ética revela la naturaleza del yo humano y su libertad como pertenecientes al mundo suprasensible. Si la investigación metafísica, según Kant, considera las notas fundamentales de la experiencia humana posible, no se ve por qué no puede prolongarse la investigación para descubrir otros conceptos fundamentales, y así proponer una clasificación conceptual distinta; la vía quedará abierta para tal intento de metafísica «revisionista».

La misma apreciación de un rechazo neto del positivismo lógico y favorable a la vía kantiana de una cierta investigación metafísica expone Warnock en su obra histórica, siguiendo a Strawson y Wais-

mann[71]. Y en sus estudios sobre la ética, critica de un modo decisivo los trabajos que se habían producido sobre análisis éticos como excesivamente abstractos, restringidos a mera investigación del «lenguaje» moral y vacíos de todo contenido. Por su parte, ensaya una breve comprensión de los problemas fundamentales de la moralidad en la línea de la tradición utilitarista.

STUART NEWTON HAMPSHIRE (1914) pertenece también a la corriente de la filosofía analítica, pero se distingue de los demás oxonienses en que no admite el análisis lingüístico como único cometido de la filosofía, y su pensamiento se orienta, en parte, a cuestiones de orden ontológico. Estudió en Oxford y enseñó filosofía, en la primera época, en aquella Universidad, alternando con la de Londres. En 1960 pasó como profesor de filosofía a la Universidad de Londres hasta 1963, en que se trasladó a la americana de Princeton hasta 1970, en que retorna a Oxford. Después de un ensayo sobre *Spinoza* (Londres 1951), publicó su obra principal: *Thought and Action* (Londres 1959); y más tarde *Freedom of the Individual* (Nueva York 1965). Es también autor del ensayo *Identification and Existence*, en H. D. LEWIS, *Contemporary British Philos.*, 3.ª serie (Londres-Nueva York 1956) p.189-208. El influjo mayor lo recibe de Austin y Waismann, mas también de otras fuentes, como del historicismo, del psicoanálisis y de filósofos franceses (Merleau-Ponty). Figura, por tanto, como el filósofo más sintético entre los analistas, pues trata de teoría del conocimiento, de ética, estética y, en cierto modo, de metafísica.

En el artículo mencionado, Hampshire sostiene que la filosofía no debe limitarse a distinguir y describir los diversos tipos del lenguaje ordinario. Tampoco se ha de confundir con la ciencia positiva, pues trata de cuestiones que rebasan los límites de la ciencia. Debe ser una sistemática de las relaciones necesarias entre las nociones más fundamentales de las que depende el pensamiento y el lenguaje, como existencia, conocimiento, identidad, verdad, etc., y descubrir las implicaciones existenciales de las aserciones del lenguaje común, las cuales no son inteligibles sino en relación a la existencia.

En la obra *Thought and Action*, Hampshire subraya, asimismo, que la filosofía no trata sólo del lenguaje, sino también del pensamiento y de nuestras ideas fundamentales. Pero investigar el pensamiento conlleva también tratar de la acción y de la ética, porque se da relación necesaria entre el lenguaje y la acción, entre la descrip-

[71] *English Philosophy since 1900* (Oxford 1969) c.10 p.90-97. La traducción de la obra ética, *Etica contemporánea* (Barcelona 1968). La obra traducida al español (G. J. WARNOCK, *La filosofía de la percepción*, México 1974) es una recopilación de trabajos de diversos autores sobre el tema, a la que Warnock, como editor, antepone una *Introducción*, en que se inclina por el realismo de la «teoría causal», rechazando que el objeto de la percepción sean simplemente los «datos sensoriales» y no también las cosas materiales. La esposa de nuestro pensador, MARY WARNOCK (1924), ha publicado, asimismo, la obra *Ethics since 1900* (Londres 1960), en que trata no sólo de las teorías analistas sobre la materia, sino también de la filosofía continental, sobre todo existencialista.

ción y la intención. El pensamiento y el lenguaje no pueden explicarse sin relación a objetos estables, pues el que habla se identifica a sí mismo como uno de los muchos objetos desde cuya perspectiva habla. Por eso no cabe la teoría de Hume, que reduce el «yo» a una sucesión de sensaciones. La percepción es hecha por un observador que permanece existiendo como idéntico y que se encuentra entre muchos objetos de un universo común que comprende al mismo observador. El «yo», pues, ha de afirmarse como un agente que dura incorporado o poseyendo un cuerpo y actuando en los demás cuerpos. En lugar del *cogito* cartesiano, Hampshire propone el principio: «Obro, luego existo en el mundo».

En la obra *Freedom of the Individual*, Hampshire sostiene un tipo de historicismo antropológico y ético. Toda concepción de la naturaleza humana es *relativa*, pues depende de condiciones históricas, sujetas a continua revisión. Pero el núcleo central de nuestro ser es la posibilidad de acción autoconsciente e intencional. Tal posibilidad implica la *libertad:* el hombre por su conocimiento es libre, y el aumento de su conocer científico y autoconciencia conlleva la extensión de la esfera de su libertad. Y, en cuanto libre, el hombre es responsable y agente moral. Esta moralidad como distintivo del hombre se funda en su naturaleza y es abierta y reformable como ésta. No se admiten principios morales absolutos, porque los valores dependen de la estimación subjetiva, que cambia con el proceso histórico. El hombre debe obrar atendiendo a los ideales que son diversos según las distintas épocas, y a las exigencias mudables de las circunstancias concretas.

H. R. HARRÉ es un conocido científico de Oxford que ha tratado especialmente de la relación de la filosofía analítica con las ciencias. *Fellow* del Linacre College y lector de filosofía de la ciencia en la Universidad de Oxford. En su extensa producción se cuentan *Introduction to the Logic of the Sciences* (Londres 1966), *Theories and Things* (Londres 1961), una obra histórica, *Scientific Thought 1900-1960* (ibid. 1969), y otra teórica, *Principles of Scientific Thinking* (ibid. 1970), a la que añadió recientemente otro trabajo introductorio: *The Philosophies of Science* (Londres-Oxford 1972).

Sus amplios estudios sobre la ciencia llevan a Harré a establecer que el conocimiento científico ha de culminar en una filosofía que es una metafísica, llevada a cabo a través de la investigación de los usos del lenguaje. El escrito *Teorías y cosas* tiene justamente por subtítulo *Estudio de una metafísica prescriptiva*. Descartada la metafísica tradicional, que en su opinión ha caído en descrédito, Strawson ha hecho revivir una forma de *metafísica descriptiva* que trata de los presupuestos y caracteres más generales de nuestros esquemas conceptuales y que «en particular se ocupa de las categorías de existencia». Al lado de ella, nuestro autor descubre un nuevo tipo, la *metafísica prescriptiva*, que se ocupa «de los presupuestos de existencia de los esquemas conceptuales que podríamos o deberíamos adoptar» y no sólo de nuestro actual esquema conceptual. «Mi convicción es que

en el estudio de las ciencias surge con toda naturalidad una metafísica prescriptiva útil y respetable». Por eso la denomina «una metafísica ontológica de la ciencia», llamada «la doctrina de la *profundidad ontológica*». Va dirigida a probar la falsedad del *positivismo*, que admite sólo la clase de entidades existenciales que pueden observarse por los sentidos. Tal supuesto es gratuito y no es coherente con la misma ciencia, pues las teorías científicas asumen otras estructuras y otras «clases ontológicas» que no pueden observarse (partículas atómicas, tipos de fuerzas, conceptos de espacio-tiempo, de causalidad, posibilidad y necesidad). De ahí que se puede hablar de distintos tipos de existencia, y cultivar por ello la metafísica [72].

En pos de Strawson, también Harré se abre, pues, a un cierto tipo de metafísica como teorización de la ciencia, que al menos acepta una *ontología* de la realidad material y parece confundirla, en el transcurso de sus lucubraciones, con las múltiples teorías de los científicos para explicar la constitución del mundo físico.

ETICA Y ANÁLISIS LINGÜÍSTICO

Siguiendo a Moore, numerosos autores de esta corriente han sentido marcada predilección por el estudio de la ética, una disciplina muy del agrado de la tendencia practicista del empirismo inglés y cuyos confines con la metafísica superior y sus principios se presentan más esfumados. La solución de Moore de que los conceptos éticos de lo bueno y lo malo son cualidades no naturales e indefinibles, dio lugar a la corriente del intuicionismo moral. En el extremo opuesto, los seguidores del positivismo lógico, al privar a los valores y juicios morales de significado, los relegaron a un subjetivismo psicológico, que es la teoría del emotivismo. Los neoanalistas de Oxford han vuelto a ocuparse de las teorías éticas, siguiendo el mismo fondo empirista y fáctico, pero superando el puro emotivismo.

J. O. URMSON (1915), discípulo de Austin y editor de sus escritos, ha enseñado primero en la Universidad St. Andrew, de Escocia, y actualmente en Oxford. Además de la obra teórica *Philosophical Analysis* (Oxford 1956), es autor del importante artículo sobre el tema ético *On Grading:* Mind (1950, reed. en A. FLEW, *Logic and Language*, 2.ª serie p.159-186). En él sostiene que los juicios de valor no son descriptivos o de

72 *Teorías y cosas (Theories and Thinks)*, trad. esp. (Barcelona 1965) p.6-23 25ss; *The Philosophies of Science* (Oxford 1972) p.8-9 12-17 101-137.

información empírica y, no obstante, tienen sentido. Además de la «clasificación» de los enunciados descriptivos, existe la gradación de enunciados no descriptivos: un uso de lenguaje fundado esencialmente en una etiquetación valorativa del género del que se usa en los exámenes escolares (insuficiente, mediocre, suficiente, bueno, óptimo). Considera los términos éticos como *etiquetas* mediante las cuales es posible ordenar las cosas y acciones según un especial criterio de valoración, y sostiene que las reglas del razonamiento ético no son sino reglas lingüísticas del uso de tales etiquetas.

«Bueno» y los demás términos éticos son justamente tales «etiquetas de valoración», que son «aplicables en muchos tipos diferentes de contextos, pero con criterios diferentes de aplicación a cada uno». Y la aceptación de unos determinados criterios y no otros será una cuestión fáctica; de hecho, se acepta como criterio para valorar lo «bueno» un tipo de conducta: el que contribuya a la utilidad social o al bienestar. Frente a naturalistas, intuicionistas y emotivistas, Urmson quiere poner de relieve que establecer gradaciones es una actividad distinta de la descriptiva o expresiva de sentimientos, que tiene una lógica propia, con un tipo de razonamiento ético irreductible al científico.

RICHARD MERVYN HARE (1910) figura como el principal representante de esta corriente de interpretación ética. Nació en Backwell. Es *Fellow* del Balliol College y profesor de filosofía moral de la Universidad de Oxford. Sus dos obras dedicadas a esta materia son *The Language of Morals* (Oxford 1952, 3.ª ed. 1972) y una segunda, que reafirma la misma temática ética añadiendo nuevos aspectos: *Freedom and Reason* (Oxford 1963). Los varios artículos que ha publicado se refieren a puntos concretos incorporados en estas obras, excepto algunos, como *Religion and Morals*, en B. MITCHELL, *Faith and Logic* (Londres 1957), en que tercia en las discusiones analistas sobre el significado y valor de los términos sobre Dios y la religión[73].

[73] **Bibliografía.**—G. C. KERNER, *The Revolution in Ethical Theory* (Oxford 1966), que somete a amplio examen crítico las teorías de Hare; igualmente, P. MCGRATH, *The Nature of Moral Judgement* (Londres 1967) y M. SANTOS CAMACHO, *Ética y filosofía analítica* (Pamplona 1975) p.514-542. Asimismo, la obra de J. S. HIERRO, *Problemas del análisis del lenguaje moral* (Madrid 1970, con completa bibliografía); W. D. HUDSON, *La filosofía moral contemporánea*, vers. esp. de J. HIERRO (Madrid 1974) p.163-229; A. R. DELANNI, *L'analyse du langage et les jugements moral dans l'oeuvre de R. M. Hare*: Rev. Philos. Louv. (1967) p.281-321.

El prescriptivismo ético.—Siguiendo plenamente la tendencia neoanalista de Oxford, Hare se dirige a interpretar la teoría ética mediante el análisis de las expresiones morales según *la función* que el lenguaje ético tiene en el discurso ordinario. Su interpretación rechaza, ante todo, el naturalismo de los positivistas como Ayer y Stevenson, para quienes las aserciones de la ética se reducen a expresar no un valor o una obligación, sino las emociones subjetivas con cierto carácter de exhortación. Y con los intuicionistas que siguen a Moore, admite el objetivismo de los valores morales, pero niega que sean aprehendidos por una intuición especial como cualidades indefinibles.

Hare señala, en cambio, que los enunciados morales son de un género especial, porque son prescriptivos. Y establece la categoría del *lenguaje prescriptivo,* es decir, del género de valoraciones que implican imperativos. Prescribir y recomendar que se haga *una cosa no es perduadir* a hacerla. El juicio moral, diversamente de lo que sostenía Stevenson, puede incluso no ser persuasivo, y quien lo pronuncia intenta prescribir algo a alguien. Y divide el lenguaje prescriptivo en *imperativos puros* (como «haz esto»), que pueden ser singulares o universales, y *juicios de valor,* que pueden ser no morales o bien morales, aquellos que prescriben cierto modo de obrar y guían así indirectamente la elección.

Hare viene a sostener que los enunciados éticos son juicios de valor; que, por lo tanto, tienen, como éstos, dos clases de significado: un *significado descriptivo* o de información, determinado por los criterios de aplicación, y el *significado valorativo,* que está constituido por su uso prescriptivo o de recomendación. Y se distinguen de los otros juicios de valor por implicar ese carácter imperativo que conlleva cierta tensión a conformarse a ellos. El significado descriptivo de aserciones cognitivas es secundario en ellos; lo esencial es el elemento prescriptivo o del deber hacer. Esa misma carga valorativa y prescriptiva llevan los términos morales de «bueno» y «debe» *(ought),* que envuelven, por tanto, una estimación de valor y una recomendación a la elección personal de ajustarse a ellos.

En cambio, los juicios meramente descriptivos, cuales son los enunciados de las ciencias, tienen sólo una clase de significado: el de la descripción o información.

Hare define, pues, los términos y juicios morales, por su carácter prescriptivo, como enunciados *prácticos,* que prescri-

ben lo *que debe hacerse* e impulsan a su realización, regulando la acción de acuerdo con unos principios. «No robes» es aserción moral en la medida en que dicho objeto (evitar el robo) tiene una fuerza prescriptiva universalizable, válida para todos. Esto supone que la aserción moral implica el asentimiento a un principio moral universal. De tales principios derivan las reglas lógicas para determinar si el acto concreto es bueno y ha de hacerse. Y en tal decisión para la acción se aplica la forma deductiva del silogismo aristotélico-tomista: hay un principio ético como premisa mayor y una afirmación de lo que ha de hacerse en la situación particular. La lógica de lo prescriptivo será singular, y habrá de fundamentarse en decisiones del sujeto, así como en los principios.

Desde luego, se rechaza que los principios morales sean autoevidentes o absolutos, porque nada es inmutable sino los enunciados o principios analíticos, sentencias cuya negación implica contradicción. El razonamiento que intenta establecer conclusiones éticas dotadas de contenido partiendo de principios llamados autoevidentes lo califica Hare de «cartesiano» y lógicamente ilegítimo. En consecuencia, tales principios generales de la ética, que no pueden ser evidentes, deberán ser considerados como meras generalizaciones *empíricas*, cuya verdad y aceptación depende de situaciones fácticas. Así, viene a decir reiteradamente Hare que la aceptación de unos principios morales depende, en última instancia, del tipo de vida que se haya elegido, es decir, de una *pura decisión personal:* se decide aceptarlos como principios válidos de conducta o se los abandona a la vista de los resultados. Los contenidos de la ética, como los de la ciencia, están sometidos a su constante verificación por la experiencia. Y son mudables según los modos de vida que hayan aceptado la generalidad de los hombres con el progreso de los tiempos.

Tal relativismo ético es inherente al fondo empirista en que se mueven los filósofos analistas, a pesar del intento de Hare de superar el naturalismo ético y psicologismo emotivista anclando las prescripciones morales en unos supuestos de estructura lógica que, paradójicamente, dejan privada de razones lógicas a la ética. El empirismo rechaza por definición los principios universales absolutos.

P. H. NOWELL-SMITH, filósofo analista de Oxford, es autor de otra notable obra de ética teórica, *Ethics* (Oxford 1954, 2.ª ed. Oxford 1957), publicada dos años después de la principal de Hare y ya

traducida al castellano[74]. En ella sigue una línea metódica similar a la de Urmson y Hare y, sobre todo, se muestra más fiel a la dirección marcada por el último Wittgenstein sobre los usos del lenguaje en su aplicación al campo ético

Como Hare hizo girar toda su obra sobre la lógica de los imperativos, Nowell-Smith centra la suya sobre la «lógica de los adjetivos».

Su punto de partida es que las palabras adjetivas no siempre expresan propiedades cuyo «significado» pueda ser objetivamente descrito; sólo tienen significado por referencia al sujeto en función de cuyas actitudes y decisiones se hallan. Por ello divide las palabras-adjetivos en tres grandes categorías: las *D-Words (descriptive Words)*, palabras que describen propiedades, eventos o hechos; las *A-Words (Aptness-Words)*, palabras aptitudinales que indican que ciertos objetos están en grado de suscitar en el hablante emociones de lo «terrorífico», lo «sublime», distintas de la manifestación descriptiva de los propios sentimientos, y *G-Words (Gerundive-Words)*, palabras de gerundio, que indican objetos con propiedades que deben estimarse o alabarse *(Laudanda)*, y que suponen el sujeto bien dispuesto para el objeto o la acción designada. Los términos morales como «bueno», «justo», «debe» pueden ser de las clases de *A-Words* o *G-Words* según el sentido, a determinar en cada caso, y siempre distintos de los términos descriptivos.

Viniendo luego a la lógica de los enunciados y argumentaciones, Nowell-Smith sustituye el concepto de «implicación lógica», propio de la lógica deductiva y del «significado» como representación de propiedades, por el de «implicación contextual». El enunciado *p* implica contextualmente «el enunciado *q* si cualquiera que conozca las convenciones normales del lenguaje está autorizado a inferir *q* de *p* *en el contexto en que ellos aparecen»*. Y propone varias reglas de esta implicación contextual que expresan el interés del que escucha en la sentencia práctica. Los enunciados éticos son enunciados de este tipo, porque llevan implicado un interés que comporta actitud favorable en el que escucha; y, por otra parte, no hay necesidad de justificar mediante razones estos enunciados, ya que están implicadas contextualmente en ellos. Otra característica de esta lógica del discurso ético en cuanto práctico es que la noción de «contradicción lógica» es sustituida por la de «extrañeza lógica» *(logical oddness)*, suerte de absurdo práctico para indicar que una pregunta no tiene lugar en un contexto dado.

La nueva metaética analítica prosigue también con una lógica del razonamiento. Obviamente no se dan razones fundadas en prin-

[74] TRADUCCIÓN ESPAÑOLA.—*Etica*, vers. esp. e *Introducción* de G. GUTIÉRREZ LÓPEZ (Estella [Navarra] 1977).

Bibliografía.—C. K. GRANT, *Pragmatic Implication:* Philosophy (1958) p.303-324, J. HIERRO, *Problemas del análisis del lenguaje* (Madrid 1970), G. GUTIÉRREZ LÓPEZ, *Estructura del lenguaje y conocimiento* (Madrid 1975); M. SANTOS CAMACHO, *Etica y filosofía analítica*, cit., p.543-564; A EDEL, *El método de la teoría ética* (Madrid 1963).

cipios teóricos de validez absoluta para justificar las aserciones éticas, sino razones empíricas adecuadas a las diversas funciones que deben cumplir. Y no caben otras razones que las implicadas en las propias actitudes del sujeto.

Con estas y otras sutiles disquisiciones termina Nowell-Smith entendiendo la lógica de los términos éticos *good, right y ought* en función de unas actitudes subjetivas regidas por unos «principios» que tienen sentido en virtud de estas actitudes. Es una lógica de la acción humana regulada en último término por las propias actitudes del sujeto, por su tendencia de aprobación y elogio o desaprobación de los enunciados del deber cuando las razones «implican contextualmente una pro-actitud de hacer lo que es adecuado o de obedecer a una ley». No hay significados previos en el campo de la moral, porque ello supondría un mundo de «valores en sí» distinto del mundo empírico de los puros hechos. Y la filosofía moral no puede hacer otra cosa que mostrar cómo en los discursos éticos son usadas las palabras *A* y las palabras *G*, cómo funciona la implicación contextual y cómo son aplicadas sus reglas. Ella no puede garantizar y no puede absolutizar nada. El subjetivismo de Nowell-Smith está claramente expresado en algunas reflexiones de su *Etica*[75].

STEPHEN EDELSTON TOULMIN (1922), filósofo de la corriente analista, se adelantó con su obra fundamental de ética a las de Hare y Nowell-Smith, quienes dependen de él en el método de las buenas razones, pero su interés es más vasto, y su producción se continuó en otros campos.

Realizó estudios superiores en la Universidad de Cambridge, siendo *Fellow* del King's College, continuando posteriormente estudios en la de Oxford con Wisdom y Austin, y graduándose en ambas Universidades. De 1949 a 1954 enseñó en Oxford como lector de filosofía de la ciencia. Más tarde ejerció su actividad docente en la Universidad de Melbourne, y de 1955 a 1959 profesor de fi-

[75] *Etica* c.20, 6, vers. esp., p.338: «Una persona puede, por tanto, cuestionar la moralidad de sus propios principios e intentar cambiarlos, pero no puede hacer tal cosa mientras los aplica o si no tiene ninguna actitud en pro de hacer el cambio. Que pueda no cambiarlos si se satisfacen estas condiciones lógicas, es una cuestión empírica... El tipo de principios que un individuo adopte va a depender, en última instancia, de su visión de la vida buena, de su concepción del tipo de mundo que desea crear... De hecho, sus principios morales simplemente son esta concepción. Esta concepción puede ser modificada... en ultima instancia, es por referencia a esta concepción como hace todas sus elecciones».

Ibid., c.21 p.345-346: «La filosofía moral es una ciencia práctica; su meta consiste en responder a preguntas que adoptan la forma '¿Qué haré?' Pero no es posible ofrecer una respuesta general a este tipo de pregunta. Lo más que el filósofo moral puede hacer es trazar la pintura de los diversos tipos de vida a la manera de Platón y preguntar cuál es el tipo de vida que uno quiere realmente llevar... Mi propósito ha sido el mucho menos ambicioso de mostrar cómo los conceptos que utilizamos en el discurso práctico, al decidir, elegir, valorar, alabar y censurar, y al seleccionar y rechazar las reglas morales están relacionados entre sí. La preguntas '¿Qué haré?', '¿Qué principios morales debería adoptar?', *han de ser respondidas por cada individuo y para sí mismo*. Esto, al menos, es parte de la connotación del término *moral*».

losofía en la Universidad inglesa de Leeds. En 1959 se trasladó a América, dando un curso en la Universidad de Columbia, y desde 1966 se encuentra de nuevo como profesor e investigador en América. Su obra fundamental de ética es su trabajo doctoral, *The Place of Reason in Ethics* (Cambridge 1950), a la que sigue *The Philosophy of Science* (Londres 1953); numerosos trabajos sobre la lógica de la ciencia son incorporados a su otra obra principal, *The Uses of Argument* (Cambridge 1958); y fruto de su actividad en América son los tres volúmenes *The Fabric of the Heavens* (Londres 1961), *The Arquitecture of Matter* (1965) y *The Discovery of Time* (Nueva York 1966, realizados en colaboración con J. GOODFIELD)[76].

La lógica del razonamiento moral.—En las obras de Toulmin sobre filosofía de la ciencia aparece la misma orientación de rechazo de la lógica formal y simbólica de los positivistas y aceptación de la nueva analítica, basada en la doctrina del segundo Wittgenstein sobre los usos y diversas funciones del lenguaje ordinario. En *The Philosophy of Science* desarrollaba la noción wittgensteiniana de la ley científica como ley más bien del pensamiento y del lenguaje que de la realidad objetiva. Y en *The Uses of Argument* somete a revisión profunda la epistemología de las ciencias basada en la lógica matemática e idealizada de los formalistas, tratando de superarla mediante la defensa de una lógica informal y práctica *(Working Logic)*, en estrecho contacto con la vida y en oposición a una lógica idealizada *(Idealised Logic)* de carácter matemático y deductivo. Se trata de una lógica en funcionamiento que dé cuenta de la complejidad de los *usos* del lenguaje común y trate de descubrir los tipos particulares de razonamiento adecuados a cada tipo de lenguaje de acuerdo con *la función* que ésta desempeña, de los *fines* a que sirve. Es el modelo de razonamiento que Toulmin trata de descubrir en el lenguaje de la ciencia. No hay razón, sino «razones»; no hay un razonamiento ideal, sino razonamientos particulares y concretos. La «razón» desciende del mundo de las ideas intemporales al mundo de la realidad y de la vida.

Tal es la tónica y dirección metódica que Toulmin había adoptado en su obra, muy conocida, de ética *El puesto de la razón en la ética,* y cuyo contenido cabe indicar brevemente. Como el autor califica su sistema epistemológico como una «lógica del razonamiento», no

[76] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*La filosofía de la ciencia* (Buenos Aires 1965), *El puesto de la Razón en la Etica* (Madrid, Rev. de Occidente, 1956).

Bibliografía.—M. SANTOS CAMACHO, *Etica y filosofía analítica* (Pamplona 1975), que dedica a Toulmin una amplia exposición crítica (p.576-796); G. C. KERNER, *The Revolution in Ethical Theory* (Oxford 1966); G. J. WARNOCK, *The Object of Morality* (Londres 1971); C. WELLMAN, *The Language of Ethics* (Harvard 1961); J. C. COOLEY, *On Mr. Toulmin's Revolution in Ethic:* Jour. Philos. (1959) p.297-319; H. J. PATON, *The Place of Reason in Ethics:* Philosophy (1952) p.328-339; D. L. PERRY, *Cultural Relativism in Toulmin's Reason in Ethics:* Personalist (1965) p.328-339; P. S. WADIA, *Professor Toulmin and the Function of Ethics:* Philos. Studies (1965) p.88-93; K. NIELSEN, *The Functions of Moral Discourse:* Philos. Quarterly (1975) p.236-248.

análisis del significado o del lenguaje, así a su ética denomina una «lógica del razonamiento moral». Y la lógica de la ética se enfrentará con el tema del razonamiento moral. Se trata de descubrir no el significado ideal de los *términos* usados en el lenguaje ético, sino la *validez lógica* de sus razonamientos; el análisis del lenguaje y su *significado* se convierte en búsqueda de las *razones* en que se apoya un enunciado.

Después de dedicar una primera parte de su obra a desarrollar una detallada crítica de los «enfoques tradicionales» (que se refiere a los pensadores analíticos, no a la tradición secular de la filosofía). Toulmin pretende superar estas posiciones, diciendo que lo ético pertenece al campo de las *decisiones* y *elecciones* del sujeto, pero no arbitrarias; ni tampoco apoyadas en el reconocimiento de determinadas propiedades o cualidades éticas del objeto, sino en unas «buenas razones». Abandona así los análisis lingüísticos y del *significado* (descriptivo o emotivo, teórico o práctico) de los términos y los sustituye por las nociones del *uso* y *función* de los razonamientos. No hay entidades ocultas cuyo significado haya que desentrañar. Sólo hay funciones, juegos de lenguajes, razones adecuadas a cada juego, y nada más.

La exposición de su lógica del razonamiento se limita a señalar, en general, los criterios o «razones válidas» para tratar de modificar las *actividades* y *conducta* de cada uno —función práctica que señalaba como principal de la ética— frente a los motivos que pueden oponer los sentimientos de agrado o desagrado. Se trata no de descubrir el significado ideal de los términos usados en el lenguaje ético, sino de ver cuál es una buena razón para una argumentación ética. Este «enfoque de las buenas razones» *(good-reasons Approach)* es el tema constantemente repetido en la obra de Toulmin. Una buena razón significa un argumento válido o lógicamente correcto en función de los fines para los que se usa. Se trata siempre de razones *fácticas y particulares*. El razonamiento moral se mueve no a partir de «principios últimos de moralidad», sino de principios apropiados a cada situación concreta.

Toulmin nunca pregunta, como Moore, por lo *bueno en sí mismo* y sus propiedades objetivas; se interesa sólo por las razones que justifican nuestras decisiones morales en cada circunstancia particular, o sea, por la pregunta «¿Qué debo hacer?»

De ello se desprende la finalidad *utilitarista* como criterio para establecer en la práctica el razonamiento de las proposiciones morales: es el utilitarismo negativo, de evitar en lo posible el dolor y sufrimientos, y la forma de *utilitarismo social*, de promover la armonía entre los deseos y actividades de los ciudadanos. Las nociones del *deber* y del *bien* son definidas, en ambos tipos de razones, en función de la *comunidad*. Y la función general señalada a la ética es la armonización de los deseos y acciones de cada uno de los de los otros individuos del cuerpo social, de tal modo que sean compatibles entre sí y se eviten las molestias y daños a otros. El razonamiento ético, así

como las reglas aplicables a sus argumentos, se habrá de examinar desde este contexto de la vida social.

Pero la sociedad se halla siempre en evolución, por lo que la moralidad a ella adecuada habrá de evolucionar según los cambios socio-culturales que se produzcan. Esto lo admite también Toulmin, y explica largamente las etapas de esa evolución bajo el título «El desarrollo de la moralidad y del razonamiento ético». En las comunidades primitivas solía regir una ética «deontológica», con un código de «deberes rígidos, tabúes, costumbres y mandamientos». Pero, a medida en que se desarrolla la comunidad y comienza a entrar en contacto con otras comunidades de superior cultura, surgen las dudas sobre la validez de las leyes vigentes. Entonces «se reconoce que los miembros de una comunidad tienen el derecho de criticar las prácticas existentes y sugerir otras nuevas» para evitar mayores conflictos y sufrimientos. La única razón buena para efectuar el cambio será evitar tales inconvenientes.

El problema ahora está en saber hasta qué punto *el cambio* de una práctica social por otra evitará males o no. Esto ya no lo puede decidir la lógica, sino que ha de resolverse apelando a la *experiencia*. Es difícil valorar las consecuencias de tal cambio, por la sencilla razón de que los varios códigos morales responden a formas de vida diferentes. Toulmin presenta el ejemplo de la «institución del matrimonio» en una sociedad cristiana o en una musulmana, y resuelve: «La única utilidad práctica a la pregunta: '¿Qué forma de vida es mejor?', está al servicio de una *decisión personal:* por ejemplo, la de quedarse aquí en esta sociedad tal como es o la de *irse a vivir como miembro de una tribu árabe*».

Los razonamientos lógicos no pueden, pues, justificar la mayor bondad de uno u otro código moral o de un cambio en las normas de los mismos. A la pregunta: «¿Cuál es la mejor?», Toulmin responde que ello sólo depende de las consecuencias felices o desgraciadas. «Pero, si no satisface esta condición, no hay, moralmente hablando, *nada que razonar* sobre la cuestión, y los pretendidos argumentos sobre los méritos de sistemas rivales... *tienen sólo valor como retóricos*». Es decir, no hay justificación general de la ética ni de sus principios morales, una fundamentación objetiva del *bien*, del *deber* en sí. Ello significa renunciar a una *teoría* lógica de la ética para quedarse en el campo de la simple *descripción;* es que esta descripción significa la única *lógica posible*.

Abundando en el mismo sentido, Toulmin toca en la *última parte* el tema de la llamada «ética filosófica» y el de la «razón y la fe». De nuevo recalca que no tiene sentido hablar de «justificación moral» de acciones o líneas de conducta en las que esté implicada una «cuestión de principio» como la del tipo «¿Por qué se ha de hacer lo que está bien?» o las preguntas sobre si la bondad es objetiva o subjetiva, y otras. Tales problemas abstractos rebasan el uso de la teoría de la lógica. Son preguntas-límite, que se sitúan en «las fronteras entre la razón y la fe, entre la religión y la ética». No se debe

restar importancia a estas cuestiones, ni considerarlas, como los positivistas lógicos hacen, como «sinsentidos». Lo único que se quiere decir es que los «argumentos teológicos» y las preguntas y respuestas religiosas pertenecen a un plano distinto de los razonamientos científicos y éticos. Pero «sería un desatino lógico rechazar todos los argumentos religiosos» por el hecho de que se rijan por una lógica distinta. Sobre tales cuestiones, que no se pueden explicar «científicamente», el papel de la religión es ayudarnos a abrazarnos a ellas, «y de este modo aceptarlas porque *satisfacen nuestro deseo de consolación*». En una aceptación en términos de *fe*, entendida como un sentimiento irracional del corazón que ayuda al consuelo y la resignación.

En conclusión, vemos, al menos aquí, una actitud de Toulmin *abierta* a la posibilidad y utilidad de una especulación superior o metafísica sobre la ética, e incluso sobre los objetos de la religión, a través de la fe apoyada sólo en el sentimiento. Mas su concepción de la ética no rebasa los límites del *empirismo*, de la experiencia que se mueve sobre el terreno de los hechos. Su lógica del razonamiento ético no va mas allá de la lógica nominalista del análisis de los términos y proposiciones. Y, como en ellos, da lugar a una ética relativista en continuo cambio de sus normas según las culturas y el devenir de los tiempos. En este tipo de ética se cierra y se concluye toda la labor y resultados de este movimiento de los analistas ingleses sobre el tema moral.

Otros autores siguen una dirección similar, inclinándose más a la tendencia subjetivista de Nowell-Smith. Cabe mencionar a ALAN MONTEFIORE, profesor en el colegio Balliol, de Oxford, y autor de *A Modern Introduction to Moral Philosophy* (Londres 1958) y el ensayo posterior *Act, Value and Ideology* (ibid. 1966). Para Montefiore, los enunciados éticos no pueden considerarse privados de significado, pues, aunque no son descriptivos ni dan información, dicen siempre algo gracias a los términos valorativos en ellos comprendidos. El término «bueno», como otros evaluativos, tienen siempre en el uso una función *recomendativa*, o de recomendar a la acción buena, y de expresión de reacciones subjetivas. La aceptación de tales juicios de valor lleva consigo admitir las opciones fundadas en enteras concepciones de la vida y del mundo. De modo similar discurre B. MAYO, del grupo de Oxford y profesor en la Universidad de Birmingham, en su obra *Ethics and Moral Life* (Londres 1958), en que sostiene que en la elección de los criterios y reglas del obrar moral, uno debe atenerse al consentimiento de los demás.

Pero las consideraciones analíticas no bastan, y la ética debería integrarse en una superior investigación acerca de la naturaleza humana y la virtud que diera paso a la filosofía religiosa.

ANALÍTICA Y RELIGIÓN EN NORTEAMÉRICA

La filosofía del análisis lingüístico se ha difundido especialmente en Estados Unidos, donde ha obtenido también algún florecimiento. Sus primeros representantes proceden del Círculo de Oxford, donde recibieron su formación filosófica. Y, bajo el influjo de Wittgenstein y Wisdom, practican generalmente el análisis terapéutico del lenguaje ordinario; muchos aceptan la metafísica como no privada de todo sentido, al menos en cuanto sostienen que el análisis del lenguaje metafísico puede tener alguna utilidad.

MORRIS LAZEROWITZ (1909), de quien se ha indicado su estancia y formación en Oxford, prosiguió en su patria la investigación lingüística. A él se debe la obra *The Structure of Metaphysics* (Londres 1953); en el ensayo *La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein*[77] se manifiesta un fiel adicto del maestro, intérprete y defensor de su procedimiento de análisis del lenguaje común, que opone al «dogmatismo de las verdades incontestables» de Moore. Asimismo, MAX BLACK, nacido en Rusia en 1909 y formado en Cambridge, enseñó primero en Londres y luego en la Universdad americana de Cornell. Ha publicado las obras *Language and Philosophy* (Ithaca 1949), *The Importance of Language* (Englewood Cliffs 1962), *A Companion to Wittgenstein's Tractatus* (Cambridge/Ithaca 1964) y *Philosophy in America* (Londres 1964); es editor de la compilación de artículos *Philosophy and Analysis* (Englewood Cliffs 1950). Su primer trabajo, *El método lingüístico en filosofía*, de 1948[78], contiene una aplicación del nuevo método de análisis del lenguaje común a una refutación enérgica del escepticismo de C. I. LEWIS (*Mind and the World Order*, Nueva York 1929), que negaba el conocimiento de otras mentes. Tal empeño escéptico proviene de una confusión ilegítima del sentido de los términos en uso.

NORMAN MALCOLM (1911) es profesor en la Universidad Cornell, de Ithaca. De él se habló antes como oyente entusiasta de las lecciones de Wittgenstein y su confidente (a quien hospedó generosamente en su residencia americana); es autor de una biografía del mismo que destaca la actitud wittgensteiniana en favor de lo trascendente frente a los intérpretes neopositivistas. Publicó *Knowledge and Certainty* (1963) y notables artículos, algunos dirigidos a combatir el principio neopositivista de la verificabilidad y su consecuencia de que las proposiciones necesarias son meramente verbales (tautológicas), mientras que las aserciones empíricas no pueden ser ciertas. Obtuvo especial resonancia su artículo *Anselm's Ontological Argument*: Philos. Rev. (1960). En él defendía la validez del argumento de San Anselmo, ya que, para los analistas, Kant había mostrado

[77] Trad. al español en J. MUGUERZA, *La concepción analítica de la filosofía* p.1.ª p.363-380.

[78] Trad. al español en J. MUGUERZA, col. cit., II p.381-399. Trad. de otro ensayo suyo de carácter científico, *Modelos y metáforas* (Madrid, Tecnos, 1970).

que los argumentos para probar la existencia de Dios implicaban este argumento ontológico. Malcolm sostenía que en el *Proslogion* de San Anselmo había en rigor dos argumentos. En el capítulo II se suponía que los términos de «existencia» tienen siempre función de predicado, y consideraba así la existencia como una propiedad de los entes; el argumento era inválido, porque es absurdo considerar la existencia como tal predicado esencial de las cosas. Mas en el capítulo III parte del principio de que un ser cuya no existencia es lógicamente imposible es «más grande» que uno cuya no existencia es lógicamente posible. Y como por el término «Dios» se entiende el ser «más grande» que se puede concebir, debe ser imposible su no existencia, es decir, existe necesariamente, y el argumento es válido. Añadía que si el predicado de existencia es necesario en Dios, se ha de rechazar de su concepto la noción de existencia contingente, porque dependería de otros seres, y se excluiría que Dios fuese aquel ente que no puede concebirse otro mayor. Rechazar la argumentación de San Anselmo equivaldría a admitir que el concepto de Dios, tal como se entiende en el uso común, sería autocontradictorio o un sinsentido.

El ensayo de Malcolm provocó una vivísima polémica entre los analistas americanos, ya que veían, contra los supuestos de sus teorías lingüísticas, que la argumentación de éste introducía como válida una metafísica de lo trascendente. En sus artículos de respuesta, R. ALLEN, R. ABELSON, A. PLANTINGA, P. HENLE, G. MATTEWS, T. PENELHUM y W. MATSOM, pertenecientes a diversas universidades, rechazaron el valor del argumento ontológico por diversas razones. En general, consideraban que el concepto de existencia necesaria es ambiguo, pues en los supuestos analíticos se retiene que la existencia es siempre un predicado contingente, y la misma noción de un ser independiente e ilimitado no excluye la contingencia lógica. Por ello estaban acordes en que las consideraciones conceptuales nunca pueden fundar una aserción existencial; ninguna aserción existencial puede ser, lógicamente, tautológica. Algunos, en cambio, como C. HARTSHORNE y A. KENNY, aceptaban la tesis de Malcolm [79].

El ensayo de Malcolm tuvo así la virtud de ampliar las discusiones *sobre el significado del lenguaje religioso, y en especial del término de «Dios», y el valor de las pruebas de su existencia*, que otros analistas, también ingleses, habían ya iniciado. Por ello damos aquí alguna indicación. Se ha de recordar que, para los atomistas lógicos, el predicado de existencia no tiene valor como predicado real; la existencia no es propiedad de las cosas, sino de los símbolos lógicos, es decir, no se predica de las cosas existentes, sino de las proposiciones. El neopositivismo, como se dijo antes, negaba significación a todos los enunciados metafísicos y, por ende, a toda afirmación de la existen-

[79] Pueden verse las citas de estos autores y resumen de la controversia en A. RIVERSO, *La filosofia analitica in Inghilterra* (Roma 1969) c.7 p.203-212.

cia de Dios. Las proposiciones religiosas o acerca de Dios son inverificables, y, por tanto, son un sinsentido; expresan sólo la actitud emotiva del que habla. En pos de Russell, Schlick, Ayer y Carnap inauguraron, en el pensamiento actual, una nueva y desconcertante forma de ateísmo: el ***ateísmo semántico***. Más allá del ateo, que niega a Dios, y del agnóstico, que no encuentra solución al problema de su existencia, está el neopositivista, que *disuelve* el problema aun antes de haber sido puesto.

Pero los neoanalistas, liberados de la tiranía del supuesto principio de verificación, ya tienen puerta abierta para analizar el significado del término «Dios» y otros del lenguaje religioso, puesto que son tan corrientes en el uso del lenguaje ordinario y en la comunicación humana dentro de la lógica informal, y pueden entonces preguntar por su sentido y el de la demostración de la existencia de Dios. Ya antes de la polémica suscitada por Malcolm, fue célebre la discusión, recogida en la obra colectiva *Nuevos ensayos sobre teología filosófica*, en que conocidos analíticos exponen sus opiniones divergentes[80]. La inicia el editor ANTONY FLEW, de la Universidad de Keele, en la sección *Theology and Falsification*, invocando el «principio de falsabilidad», que Popper había sustituido al principio de verificación. El principio dice que una proposición tiene sentido si pueden señalarse algunos datos de observación que pueden falsearla. Ahora bien, se afirma que Dios existe y después se niegan todas las características mediante las cuales distinguimos si una cosa existe o no (se niega que sea visible, que ocupe un espacio, etc.) En consecuencia, las afirmaciones en torno a Dios no tienen significado y son nulas. Flew se declara ateo, y, más radical aún, J. N. FINLAY pretende demostrar que es imposible que Dios exista, porque un concepto de ser infinito, que supera todas las cosas y necesario, no tiene sentido y es absurdo[81].

A Flew replica Hare en la misma sección, recordando su teoría de que las aserciones religiosas no son informativas, y, no obstante, desempeñan una función importante. Más que un conjunto de aserciones, la religión expresa una actitud hacia el universo (un *blik*), y sería vital distinguir, entre esos *bliks* o visiones, los que son verdaderos de los falsos. Otros, en cambio, como E. L. Allen y J. C. Smart, han reinterpretado en sentido existencialista o moral las pruebas de la existencia de Dios[82]. De un modo similar, algunos,

[80] A. FLEW-A. MAC INTYRE, *New Essays in Philosophical Theology* (Londres 1955). De J. HICK son asimismo los nuevos escritos *Faith and the Philosophers* (Nueva York 1963) y *The Existence of God* (Londres 1964).

[81] A. FLEW, *Theology and Falsification*, en *New Essays in Philosophical Theology* (Londres 1955) I p.47-95; R. M. HARE, *Theology and Falsification*, cit., p.99-103; J. N. FINLAY, *Can God's Existence be Disaproved*, en *New Essays in Philosophical Theology* II p.48-54.

[82] E. L. ALLEN, *The Existence of God*, en *New Essays of Philosophical Theology*; J. C. SMART, *Metaphysics, Logic and Theology*, ibid. Las más duras impugnaciones analíticas de las pruebas de la existencia de Dios, unidas a la crítica sobre la significatividad del concepto de Dios, se encuentran en la obra posterior de A. FLEW, *God and Philosophy* (Londres 1966), y en W. I. MATSON, *The Existence of God* (Cornell/Ithaca 1967).

como P. B. BRAITHWAITE, de Cambridge, y R. HEPBURN piensan que la religión se resuelve en la ética y que el discurso sobre Dios es, más bien, de índole axiológica y prescriptiva; sus enunciados no describen hechos, sino actividad, significando una actitud para con la realidad del universo[83]. Y Wisdom formulaba también su perspectiva sobre el problema del lenguaje religioso. Nada se puede resolver por la observación de los hechos, en la disputa entre el teísta y el ateo, sobre los argumentos de la existencia de Dios. El análisis terapéutico debe eliminar tales disputas, mostrando que son insolubles, que la afirmación o negación de la existencia de Dios no se distinguen entre sí por respecto a los hechos. Como los otros problemas metafísicos, revela sólo algo muy importante, ligado a la actitud de los hombres y símbolo de su fraternidad[84].

Pero otros pensadores, en su mayoría cristianos, reaccionaron contra estas posiciones negativas desde el mismo análisis lingüístico. La significación del lenguaje religioso y de la existencia de Dios ha de establecerse por relación a los hechos que pueden verificarse, como son la experiencia religiosa, la convicción de los creyentes, la persuasión de cuantos creen en la suma bondad de Dios y amor de Cristo. Son argumentos válidos de tipo *testimonial* que fundan suficiente credibilidad en Dios y en lo sobrenatural y que llenan las lagunas de nuestra experiencia ordinaria de los hechos. Así, en diferentes tonos, arguyeron B. MITCHELL, J. HICK, I. CROMBIE, N. K. SMITH, W. ZUURDEEG, G. E. HUGHES, J. WILSON, que replican en la citada colección, rebatiendo los argumentos contrarios[85], a los que se pueden añadir otros diversos autores.

Resulta, pues, obvio que el método del análisis del lenguaje ordinario debe abrirse también a la investigación de un lenguaje tan común a todos los pueblos como es el lenguaje teológico y de la filosofía sobre Dios, reconociendo su validez significativa y, asimismo, la posibilidad de argumentos para probar la existencia de Dios al menos por las vías indirectas de la experiencia religiosa, cuyas manifestaciones son

[83] R. P. BRAITHWAITE, *An Empiricist's View of Nature of Religion* (Cambridge 1956); R. HEPBURN, *Christianity and Paradox* (Londres 1958).

[84] J. WISDOM, *Gods*, en *Philosophy and Psychoanalysis* (1944, antes estudiado) p.149-168.

[85] A. FLEW-A. MAC INTYRE, *New Essays in Philosophical Theology* (Londres 1955). Cf. E. RIVERSO, *La filosofia analitica in Inghilterra*, cit., c.8; D. ANTISERI, *Dopo Wittgenstein dove va la filosofia analitica* (Roma 1967) p.427-456; ID., *Filosofia analitica. L'analisi del linguaggio nella Cambridge-Oxford Philosophy* (Roma 1975) p.68ss. —Se ha de mencionar especialmente al teólogo anglicano JAN T. RAMSEY, el mayor paladín de la defensa del cristianismo contra la filosofía analítica, que en los campos más dispares de la cultura, de la fe y del lenguaje religioso interviene activamente con conferencias y artículos, y cuyo conocimiento del análisis lingüístico destaca en su obra *Religious Language. A Empirical Placing of Theological Phrases* (Londres 1957), dirigido a fijar la relación entre las expresiones teológicas y la realidad empírica. Más información puede verse en J. MACQUARRIE, *Religious Language and Recent Analytical Philosophy*: Concilium VI (1969) p.73-78

también lenguaje altamente comunicativo e interpersonal. A lo que, sin duda, no alcanza tal método analítico es a una justificación teórica y directa de la existencia de Dios; y ello a causa de su fundamental dogmatismo empirista, que rehúsa dar valor a la abstracción *analógica* en que se usa tal lenguaje ordinario en el campo metafísico y teológico, y por el que el razonamiento se eleva desde la experiencia a las realidades metaempíricas y trascendentes.

Pero, dejando este campo, terminemos con la recensión sumaria de algunos analistas americanos de mayor nota.

WILLARD VAN ORMAN QUINE (1908) es el lógico y analista americano de mayor resonancia actual por la vasta difusión y popularidad que han obtenido sus obras aun entre los estudiosos de lengua española.

Nació en Akron (Ohío). Cursó sus estudios en la Universidad de Harvard, donde recibió su formación en la lógica formal con Whitehead y se graduó en matemáticas en 1932. En el bienio siguiente realizó estudios de perfeccionamiento en Europa, visitando los grandes centros de la lógica: Viena, Praga, Varsovia. Desde 1936 es profesor en la Universidad de Harvard, primero como «tutor de filosofía» y luego como profesor asociado, y desde 1949 como ordinario de filosofía. Ha dado cursos de lógica y filosofía como profesor invitado en numerosas universidades de América y del mundo, fruto de los cuales son gran parte de sus libros. Entre sus escritos deben citarse: *A System of Logistik* (Cambridge, Mass., 1934), *Mathematical Logic* (Nueva York 1948), *Elementary Logic* (ibid. 1941), *O sentido da nova logica* (São Paulo 1944), *Methods of Logic* (Nueva York 1950), *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953), *Word and Object* (Nueva York 1960), *Set Theory and Its Logic* (Cambridge, Mass., 1963), *The Ways of Paradox* (Nueva York 1966), *Selected Logic Papers* (ibid. 1966), *Ontological Relativity and Other Essays* (Nueva York 1970), *Philosophy of Logic* (Englewood Cliffs 1970) y la más reciente, ya en castellano, *Las raíces de la referencia* (Madrid 1977)[86].

[86] TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*Lógica matemática*, trad. de J. HIERRO (Madrid 1971); *Palabra y objeto*, trad. de M. SACRISTÁN (Barcelona 1968); *Desde un punto de vista lógico*, trad. de M. SACRISTÁN (Barcelona 1962); *Los métodos de la lógica*, trad. de M. SACRISTÁN (Barcelona 1962); *El sentido de la nueva lógica*, trad. de M. BUNGE (Buenos Aires 1968); *Filosofía de la lógica*, trad. de M. SACRISTÁN (Madrid 1977); *Las raíces de la referencia*, trad. de M. SACRISTÁN (Madrid 1977); *La relatividad ontológica y otros ensayos*, trad. de M. GARRIDO y J. BLASCO (Madrid 1977).

Bibliografía.— D. DAVIDSON-J. HINTIKKA (ed.), *Words and Objections. Essays on the work of W. O. Quine* (Dordrecht 1969); C. A. VIANO, *Logica e filosofia in W. O. Quine*: Riv. Filos. (1956) p.454-470; G. H. HERBURT, *The Analytic and the Synthetic*: Philos. of Science (1959) p.104-113; J. MUGUERZA, *Introducción a la Filosofía analítica* I p.97-105; M. SACRISTÁN y otros, *Introducciones* en las traducciones.

Lógica formal y ontología.—Los intereses de Quine se han centrado preferentemente en la investigación de los problemas técnicos de la moderna lógica simbólica. Las mayores aportaciones suyas en el campo de la lógica simbólica se refieren al proceso de perfeccionamiento y simplificación realizada sobre los *Principia Mathematica*, de Russell, en especial para superar las dificultades con que tropezaba la teoría de los tipos. A él se deben también importantes contribuciones a la teoría de conjuntos y al estudio de las técnicas de la llamada «deducción natural». Y, en general, ha profundizado e ilustrado numerosos problemas lógicos, sobre todo aquellos más íntimamente relacionados con el lenguaje. Pero no es nuestro cometido dar cuenta aquí de sus logros en la lógica simbólica.

La preocupación filosófica es también inseparable de las investigaciones lógicas de Quine. Es significativo que, junto al virtuosismo logístico, también practique ampliamente *el análisis del lenguaje ordinario* a través de las consabidas técnicas de aclaración por vía de ejemplos del significado de proposiciones y usos de este lenguaje. Y es considerado por ello como perteneciente a esta corriente neoanalista, si bien podría decirse que se mueve a caballo de las dos tendencias. A través de ambas técnicas pretende elevarse a una construcción filosófica propia e incluso a una *ontología*, de la que con tanta frecuencia habla. La ontología de que se ocupa no va entendida en el sentido tradicional del término; se dirige, más bien, al esclarecimiento de la función gnoseológica de la lógica formal y del estatuto «ontológico» de las entidades lógicas. Y, por otra parte, su filosofía es simplemente una «filosofía de la ciencia», que aborda una serie de problemas de teoría de la ciencia desde el aspecto semiótico, llamado *pragmático*, reservado por Carnap para la consideración de las cuestiones ontológicas. Su filosofía u ontología pretende, simplemente, explanar «los esquemas conceptuales» con que podemos conocer y ordenar los objetos de la experiencia, que son los objetos físicos de la ciencia, ya que, para Quine, la realidad de «lo que hay» se agota con los objetos físicos o con las entidades abstractas de la lógica.

La construcción de estos esquemas conceptuales puede ser varia y, por tanto, diversas las ontologías. En el primer ensayo del volumen *Desde el punto de vista lógico*, Quine distingue el esquema conceptual «fisicalista», que admite sólo objetos externos, y el esquema «fenomenalista», que acepta un mundo platonizante de entidades abstractas como las matemáticas. Ambos esquemas son igualmente útiles, y la cuestión de «cuál es la ontología que debe adoptarse» la deja abierta [87].

[87] .*Acerca de lo que hay*, en *Desde un punto de vista lógico* I p.44: «Nuestra aceptación de una ontología es, en principio, análoga a nuestra aceptación de una *teoría científica*, de un sistema de física, por ejemplo; en la medida por lo menos en que somos razonables, adoptamos el más sencillo *esquema conceptual*, en el cual es posible incluir y ordenar los desordenados fragmentos de una experiencia en bruto. Nuestra ontología queda determinada en cuanto fijamos el esquema conceptual más general que debe ordenar *la ciencia* en el sentido más amplio... cualquiera que sea la extensión en la cual puede decir-

En el ensayo siguiente, *Dos dogmas del empirismo*, Quine rechaza abiertamente el positivismo lógico. Este empirismo moderno «ha sido condicionado por dos dogmas. Uno es la creencia en cierta distinción fundamental entre verdades que son analíticas, basadas en significaciones con independencia de consideraciones fácticas, y verdades que son *sintéticas*, basadas en los hechos. El otro dogma es el *reductivismo*, la creencia en que todo enunciado con sentido es equivalente a alguna construcción lógica basada en términos que se refieren a la experiencia inmediata. Voy a sostener que ambos dogmas están mal fundados»[88]. Quine combatió siempre la distinción drástica entre enunciados analíticos y sintéticos por imprecisa, ya que todo enunciado significativo tiene un componente empírico. Con el rechazo del segundo dogma rebate el construccionismo lógico de los positivistas con su teoría fenomenista de que el conocimiento directo es de datos sensibles y no de los objetos físicos.

La obra *Palabra y objeto* es considerada como la fundamental en la teoría filosófica de Quine, sin duda la más prolija y difusa. La base de su lucubración la constituye la extraña teoría de la *traducción radical*, que la presenta como introductoria (c.2), y ha de sintetizarla luego en los dos primeros ensayos de *Relatividad ontológica*. Allí define la traducción radical: «Es la traducción de un lenguaje extraño sobre la base de la conducta evidente sin ayuda de diccionarios». La fórmula implica una base de reacciones de comportamiento exterior que, eliminando las dificultades fonéticas y cualquier homotonía, se queda con el problema semántico. El ejemplo preferido de Quine es: el lingüista se encuentra con un primitivo de lengua totalmente desconocida que trata de traducirla al suyo propio. Pasa un *conejo*, y el nativo pronuncia la voz *Gavagai*. Mediante nuevas contrastaciones, nuevos pasos de conejos y otros objetos diferentes, el lingüista comprueba que *Gavagai* corresponde al objeto «conejo». La traducción radical se desenvuelve por «significaciones estimulativas», en las que el indígena asiente o discrepa en sus disposiciones o gestos a los objetos señalados. Por ellas recibe el lingüista la comprobación elemental del «sí» y el «no». Quine observa con ello que los nativos mantienen el principio de contradicción y que la teoría de Levy-Brühl sobre la mentalidad prelógica de los primitivos es errónea.

La traducción se prosigue por estimulaciones (estímulos de objetos) y «significaciones estimulativas», en que el lingüista comprueba la referencia de otras «sentencias ocasionales» o «fijas», como «rojo», «animal», «tiene la cara sucia». Las estimulaciones provocan el asentimiento o discrepancia del nativo. «El lingüista no traduce por identidad de significaciones estimulativas, sino por *aproximación*

se que la adopción de un sistema de teoría científica es una cuestión de lenguaje, en esa misma medida —y no más— puede decirse que lo es también *la adopción de una ontología*».—La adopción de una u otra ontología es, por tanto, convencional y libre y se construye en y por el análisis lingüístico semántico y pragmático, como más tarde explicaré. Cf. ibid., p.45-47.

[88] *Dos dogmas del empiricismo*, en *Desde un punto de vista lógico* II p.49.

máxima de las mismas». Profundizando en el lenguaje desconocido, viene también el acuerdo sobre otras «sentencias observacionales», aquellos enunciados simples sobre objetos de observación empírica. Y así se prosigue el acuerdo y traducción (siempre respondiendo el nativo a las significaciones estimulativas con su asentimiento o discrepancia) de enunciados cada vez más vagos mediante sinonimia de términos, de las conectivas lógicas «y», «o», «todos», de las proposiciones analíticas, hipótesis analíticas, sintéticas, etc. Quine se olvida ya del salvaje y de la traducción de sus respuestas, y teoriza por su cuenta sobre la génesis de todos estos elementos a través de similitudes y «correlaciones semánticas».

El resultado primero de esta investigación sobre traducción radical es *el principio de la indeterminación semántica*. Hay una gran indeterminación en la traducción de un lenguaje extraño a otro de diferente cultura por la variedad de culturas y visión del mundo de los diferentes pueblos, que sólo permite una mera vaguedad y aproximación en las correlaciones semánticas. La opacidad referencial y misterio entre las varias culturas y lenguas llega a que puedan darse *diversas traducciones* de una misma sentencia. Quine viene a concluir por ello que la semántica como teoría del significado se disuelve [89]. Quedaría la semántica como teoría de la *referencia*, que da paso al problema ontológico. Y, ya dejada la teoría de la traducción radical de lenguas extrañas, Quine prosigue indagando en difusos análisis (c.3-6) la «ontogénesis de la referencia» en nuestros lenguajes de similar cultura, examinando por ese procedimiento genético las etapas de desarrollo de nuestros esquemas conceptuales desde el primitivo balbuceo del niño hasta el empleo completo de términos «individuativos» de objetos físicos, es decir, hasta nuestros métodos lingüísticos de ontologizar el mundo. La materia de estas lucubraciones concierne ya a la lógica formal, en que el autor encuentra las construcciones de la nueva lógica en esa evolución de nuestro comportamiento lingüístico.

Interesa aquí solamente indicar los resultados que extrae Quine de sus análisis respecto de su concepción ontológica, que se exponen en el capítulo final bajo el título *Decisión óntica*. «La filosofía y las ciencias especiales dejan un campo infinito de discrepancias acerca de lo que hay». Se dan desacuerdos «acerca de si existen unicornios, ángeles, neutrinos, clases, puntos, millas, proposiciones». La «decisión óntica» o el «compromiso ontológico» recae sobre qué tipo de esos objetos existen, «lo que hay» en el mundo. Y las opiniones de los filósofos se dividen entre los *realistas* o *platonistas* (en sentido moderno de realismo de entidades platónicas) y los *nominalistas*, que han sostenido que no hay entidades abstractas. De una manera general, Quine se pronuncia por el *nominalismo*, que aboga por los objetos concretos y particulares, no por lo «abstracto» y «universal». La existencia de los objetos físicos particulares tiene en

[89] *Palabra y objeto*, trad. de M. SACRISTÁN, c.2 p.90-91; c.3 p.93-97.

su favor la evidencia empírica, condicionada por los efectos estimulativos de esos objetos[90].

Pero con ello la cuestión no está del todo resuelta, pues ya se ha visto que «la significación estimulativa de una sentencia observacional» es solamente aproximada. Por ello pasa revista a las distintas formas de objetos abstractos para averiguar su referencia de denotación óntica. Ante todo, rechaza de nuevo la teoría fenomenista de los simples datos u objetos sensoriales; «no son ni adecuados, en lugar de los objetos físicos, ni útiles, añadidos a éstos»[91]. Junto al «estatuto privilegiado» de los objetos físicos y sus clases, Quine discute más «el contenido óntico» de «atributos y proposiciones»: puede aceptarse, si se admite «la diferencia de dos sentidos de 'hay', de tal modo que en el sentido de que hay objetos concretos no hay objetos abstractos»[92].

En cambio, elimina del estatuto ontológico los objetos *posibles*, los *infinitesimales* y otro amplio campo de objetos *ideales*, como puntos de masa y superficies sin fricción. Quine parece relegar al género de «objetos ideales» los mismos objetos de las teorías físicas y leyes mecánicas, como las partículas de masa, y los mismos objetos geométricos, curvas y superficies. Serían «símbolos» de verdades distintas de su contenido «en el sentido en que usan esas palabras los críticos literarios, los psicoanalistas y los filósofos de la religión»[93]. Son nociones útiles que se aceptan por su conveniencia para el cálculo y la simplificación de nuestros sistemas teóricos. Quine alude a menudo, con visible inclinación hacia el pragmatismo de Peirce, a la utilidad práctica de aceptar tales objetos ideales.

Más radical se manifiesta Quine en torno al problema del espíritu y el cuerpo. «Introduciré el asunto con una defensa del *fisicalismo*. El discurso subjetivo acerca de eventos o procesos mentales procede necesariamente de términos que se adquieren y entienden mediante sus asociaciones... con el comportamiento socialmente observable de objetos físicos». Defiende un fisicalismo «un tanto mitigador», que «*identifica* el estado mental con un estado del organismo físico, y, por consiguiente, el estado del organismo físico con el estado mental». Tal fisicalismo «explicativo» no por eso deja de negar la realidad distinta de los procesos y estados psíquicos[94].

La realidad del mundo se reduce, pues, a objetos físicos

[90] Ibid., c.7 p.243 244-246.

[91] Ibid., p.247.

[92] Ibid., p.251-252.

[93] Ibid., p.259. Ibid.: «En el mismo sentido en que hemos dicho que la doctrina de los objetos ideales es un mito conveniente, símbolo de verdades distintas de su contenido manifiesto, podemos también decir que la física newtoniana es un mito conveniente, símbolo de la verdad ulterior que es la teoría de la relatividad». Cf. p.252-265.

[94] Ibid., p.272-274.

y clases de esos objetos concretos, incluidos los números naturales, noción que mitiga algo el puro nominalismo (no existen más que términos o palabras que nombran objetos). Lo que se patentiza en el apartado final bajo el título *Ascenso semántico,* que señala «un cierto paso del discurso sobre objetos al discurso sobre palabras», y por ello ha hablado en toda la obra más de palabras que de objetos. Más que a *ontología,* la concepción de Quine se acerca a la *sintaxis lógica* o formulismo lingüístico de Carnap, a quien, una vez más, aquí se remite. La tarea de distinguir los objetos físicos será propia de las respectivas ciencias[95].

En los ensayos posteriores, *Hablando de objetos* y *La relatividad ontológica,* trata otra vez esta concepción lingüístico-ontológica, sintetizando su teoría de la traducción radical, como pieza clave de su filosofía, y subrayando fuertemente la relatividad de toda ontología. La cuestión de su ontología tiene sentido tan sólo en relación a alguna traducción a una teoría de fondo en la que usamos la cuantificación referencial, por lo que «la ontología puede ser múltiplemente relativa»[96]. La traducción radical de una lengua aborigen a la nuestra, que se ha mostrado tan inadecuada, nos da a entender la distancia enorme que media entre el lenguaje y mentalidad primitivas y la nuestra. «Desde los albores del lenguaje, nuestras pautas de pensamiento o de lenguaje han evolucionado bajo la presión de inadecuaciones inherentes y de necesidades cambiantes». Del mismo modo, nuestras categorías de lenguaje y pensamiento evolucionarán en el futuro. Quine se ha declarado reiteradamente evolucionista y que su filosofía de fondo es el evolucionismo. Por eso recalca aquí que, tras el flujo del lenguaje, los esquemas conceptuales del Occidente actual variarán a lo largo de las edades, porque esas categorías de pensamiento son tan variables como las mismas culturas[97]. Tan ra-

[95] Ibid., p.279-282. Cf. p.284 (final): «Dados los objetos físicos en general, el que tiene que decidir acerca de unicornios es el científico de la naturaleza... En cambio, lo propio de la ontología es el escrutinio de esa aceptación acrítica del reino de los objetos físicos mismos o el de las clases, etc. La tarea consiste aquí en explicar lo que había implícito, en precisar lo que había sido vago, en exponer y resolver paradojas, deshacer nudos, arrancar plantas atrofiadas, llevar luz a los barrios bajos ontológicos».

[96] *Relatividad ontológica* II, trad. esp. (Madrid 1974) p.86-89.

[97] *Hablando de objetos (Acerca de lo que hay)*, en *Relatividad ontológica* I p.40. Cf. p.41: «Nosotros tenemos un modo de acceso a las etapas futuras de nuestra propia evolución, lo que se nos niega en el caso de la lengua aborigen: podemos estar sentados y evolucionar espontáneamente. Pero esas gradaciones históricas, si se estudian a lo largo de las edades y si se las emplea como guía de la traducción entre etapas de evolución muy distantes, seguirán siendo meras gradaciones y en ningún sentido constituirán indicios de ideas fijas subyacentes al flujo del lenguaje».

dical relativismo de pensamiento y cultura suena, más bien, a ciencia-ficción.

En la más reciente obra, *Las raíces de la referencia*, viene a retractar de nuevo los mismos temas de manera más sintetica, desde su noción «de la referencia objetiva, que es central para nuestra imagen científica del mundo. Por eso parece deseable seguir las raíces de la referencia en el aprendizaje del lenguaje». Desde ese punto de vista, la obra vuelve a estudiar los mismos temas de la construcción lógica del lenguaje no ya como traducción del lenguaje aborigen al actual, sino, en general, como *aprendizaje del lenguaje*. Desde los primeros balbuceos, el niño va aprendiendo y construyendo nuestro lenguaje bajo las estimulaciones de objetos y preguntas-respuestas, comenzando por las primeras frases significativas de «mamá», «conejo», «rojo», hasta los enunciados más complejos y generales. Con esta pauta, Quine quiere hacer aprender al niño todas la técnicas de la lógica simbólica: de conectivas, variables, cuantificadores, paráfrasis o transformaciones de deductivas, etcétera, hasta la teoría de los conjuntos. Con tan extraña ficción viene a sostener que el lenguaje lógico en que se basa nuestra cultura es el lenguaje ideal de la lógica formal. Y la ontología subyacente al mismo es la ya desarrollada, que se cifra en la ontología de los cuerpos físicos. «La ontología es una generalización de la somatología» [98].

En conclusión, Quine, aunque acepta también el análisis del lenguaje ordinario, lo practica y a él se remite con frecuencia, pero esta dirección analítica no influye especialmente en su pensamiento. El es, ante todo, un maestro de la lógica simbólica, cuyas técnicas ha desarrollado y expuesto en profusión de obras. Y desde esta lógica formal ha elaborado su pensamiento filosófico, que no es más que la construcción de

[98] *Las raíces de la referencia*, trad. esp. (Madrid 1977) p.109. Cf. p.108-109: «El poner nuestra casa ontológicamente en orden no consiste simplemente en explicitar una ontología ya implícita mediante la clasificación y el barrido del lenguaje ordinario. Empezamos —por verlo genéticamente— con un simple juego de analogías gramaticales que enmascaran diferencias de los esquemas de aprendizaje. Está situado centralmente lo que retrospectivamente llamamos discurso sobre los cuerpos. Ese es el punto en el cual el aparato de la referencia objetiva consigue su primer desarrollo. *Los cuerpos son la realidad primaria, los objetos por excelencia. La ontología —cuando llega— es una generalización de la somatología*. En el desarrollo del lenguaje ordinario se dan ya pasos en esa dirección al emerger términos generales como 'color' y 'forma' por analogía gramatical con los términos generales para cuerpos. Con eso se simplifica la gramática, aunque se multiplica la ontología. La ciencia busca organización y simplicidad. Con ese espíritu es posible que el ontólogo intente hacer menos heterogénea nuestra ontología». A ese supuesto aprendizaje del niño de todas las sutilezas de la lógica formal cuando aprende a hablar llama Quine psicogénesis (ibid., n.32 p.146ss: *Resumen de la psicogénesis*).

la ciencia y sus objetos sobre estructuras lógico-matemáticas. Su decantada ontología se limita a la afirmación vacilante de la realidad de objetos externos dentro de un puro nominalismo, donde las palabras nombran objetos externos, y a la postre no se sabe si todo queda resuelto en mera sintaxis lógico-lingüística al modo de Carnap, de quien asume, al menos, el fisicalismo con la negación de la realidad de lo mental. Su posición tan ecléctica, que apenas supera el positivismo lógico, no le recomienda como guía de la corriente analítica, aunque haya suscitado puntos de vista originales en un estilo lleno de facundia y creatividad barrocas[99].

Omitimos, en razón de la brevedad, la recensión ya preparada de algunos otros autores, como NELSON GOODMAN, colaborador de Quine; JOHN R. SEARLE, seguidor de Austin; WILFRID R. SELLARS, que con sus ricos y sugestivos análisis se inclina hacia la psicología tomista, o, al contrario, J. C. SMART, que propugna abiertamente, como resultado del análisis lingüístico, una filosofía de la ciencia que es una visión materialista del mundo con clara profesión de ateísmo.

Y podríamos añadir otros muchos nombres más, pues la filosofía analítica, antes circunscrita a los países de lengua inglesa con algunos otros centros escandinavos, se ha extendido por mimetismo a cierto número de países hispanoamericanos. Y, sobre todo, se ha introducido en los medios universitarios españoles, y son muy numerosos nuestros jóvenes filósofos que cultivan, con entusiasmo y fervor de novatos, esta manera de hacer filosofía a la inglesa y la enseñan en sus cátedras —al par que otros el neomarxismo— como la última palabra del filosofar, invadiendo con traducciones de las fuentes inglesas y algunos escritos de comentario expositivo nuestra literatura filosófica, repleta ahora de la jerga del símbolo lógico y análisis de proposiciones y despreciando toda la nobleza del pensamiento anterior, como si la filosofía hubiera comenzado con Russell y Wittgenstein o con Marx y su nube de epígonos.

Conclusión valorativa.—Vemos, por esta recensión, la enorme amplitud y difusión que ha obtenido el actual mo-

[99] Se ha de mencionar, asimismo, entre los analíticos de tendencia más metafísica a ANTHONY QUINTON, autor de la obra histórica *Contemporary British Philosophy*, en D. J. O'CONNOR, *A Critical History of Western Philosophy* (Londres 1964) p.530-556, y que en su reciente obra *The Nature of Things* (Londres-Boston 1973) desarrolla un sistemático tratado de ontología con su metafísica sobre la base aristotélica de las esencias y sustancia de las cosas.

vimiento analítico, los esfuerzos denodados y sutiles que han desplegado sus autores para construir, desde el simple análisis del lenguaje, un nuevo sistema de filosofía. Sus valiosas dilucidaciones se mueven, en direcciones divergentes, sobre el mismo fondo metódico de esclarecimiento del significado de palabras, proposiciones y usos lingüísticos para descubrir la estructura de la realidad y resolver los problemas de la filosofía.

Pero no han logrado levantar un verdadero y coherente sistema de filosofía como concepción comprensiva del mundo y explicación causal de las cosas y sus fenómenos. Los supuestos, comunes a todos ellos, del empirismo positivista con un generalizado nominalismo les han impedido trascender a una auténtica ontología, y menos a la verdadera metafísica. Los resultados obtenidos en este orden con sus difíciles y detallados análisis del lenguaje han sido muy pobres. La mayoría se ha mantenido en la escueta afirmación del realismo del mundo físico, objeto de la ciencia, en pos de Moore, iniciador de esta filosofía analítica, y otros varios han vuelto a la posición radical del positivismo lógico en la línea de Russell y el primer Wittgenstein. La inconsistencia de estas y otras soluciones dadas se hace patente en que unos se critican a otros y se destruyen así mutuamente.

No es menester por ello repetir las observaciones críticas hechas en los capítulos precedentes sobre esos fundadores de tal movimiento neopositivista y de análisis lingüístico, que conservan aquí toda su validez. La consecuencia general que de nuevo se desprende es que el *simple análisis* del lenguaje no es un método o instrumento suficiente para elaborar la filosofía, si no queremos encerrarnos en un mero *nominalismo* o en la *gramática*. Se ha querido concebir la filosofía al margen de todo lo mental. Pero las palabras y sus construcciones en enunciados dicen referencia intrínseca a lo mental, a las imágenes sensibles y conceptos por los que se obtiene el conocimiento de las cosas. Es absurdo pensar que los nombres y expresiones lingüísticas dicen referencia significativa inmediata a los objetos si no es porque conllevan las imágenes y conceptos, la concepción intencional de la mente que capta esas cosas, de los cuales los términos verbales son meros signos convencionales, y sin cuyo constitutivo mental se reducen a *flatus vocis*.

El estudio analítico del lenguaje, mantenido en su neutralidad y sin los recortes arbitrarios de sus usos analógicos por

encima de sus usos empíricos, es, en cambio, un instrumento válido para el desarrollo de la filosofía, como antes se dijo. Porque las palabras también pueden libremente aplicarse a expresar conceptos de orden superior, como se hace en cualquier lenguaje cultivado. De ahí el *valor positivo* que ha de atribuirse a esta corriente filosófica, que con la riqueza de sus análisis lingüísticos sirve para precisar matrices de pensamiento y esclarecer confusiones en los problemas filosóficos. Y de ahí también que algunos neoanalistas se hayan elevado desde el estudio del lenguaje a plantear las cuestiones metafísicas, dándose cuenta de que las solas consideraciones lingüísticas no bastan al filósofo y de que el lenguaje, de suyo, está abierto a toda reflexión conceptual ulterior. Lo han hecho sólo de una manera incipiente y descriptiva, porque el fondo de pensamiento empirista en que se mueven les impide traspasar los límites de la experiencia inmediata y del *uso unívoco* del lenguaje ordinario. Pero el reconocimiento de los diversos tipos de lenguaje que proclaman abre claramente el camino para la «rehabilitación» del uso *analógico* de las palabras y el discurso, sin el cual la metafísica no tendrá sentido y valor.

El movimiento de la filosofía analítica está hoy en decadencia, proclaman muchos, y ha cerrado el ciclo de su desarrollo con resultados bien pobres para la verdadera filosofía. Alguno entre nosotros se ha lamentado de treinta años de tiranía de tal filosofía que hemos padecido. Se ha de restituir, por tanto, al análisis del lenguaje todo su contenido mental, articulado y complementado con la lógica clásica y una psicología racional que esclarezca los procesos mentales de la expresión lingüística y patentice todo su alcance objetivo y de conocimiento de la realidad entera. Y, desde luego, ya no puede proclamarse tal filosofía, lingüística o logística, como la sola y auténtica filosofía de nuestro tiempo, según parecen creer algunos de sus admiradores y cultivadores hispanos.

CAPITULO VI

Neorrealismo angloamericano *

Introducción.—En las tres primeras décadas de este siglo aparece también en Norteamérica y sus universidades una corriente de pensadores que se autodenominaron neorrealistas o realistas críticos y se asociaron en una serie de relaciones en defensa del realismo y en pugna vivaz contra el idealismo dominante. La escuela, aunque de menor importancia que las precedentes, ha producido numerosos autores secundarios y varios de gran resonancia que cabe recensionar aquí.

Realismo es una actitud gnoseológica que, en oposición al idealismo, defiende la existencia de los objetos distintos del sujeto cognoscente e independientes de él y, en general, la realidad de las cosas. El acto de conocer, o la conciencia, no crea su contenido objetivo, sino que lo encuentra preexistente y no lo modifica al aprehenderlo. Pero la afirmación del realismo es compatible con los más variados sistemas sobre la estructura de esa realidad de los objetos, y, por otra parte, entre el cognoscente y el objeto conocido se establece cierta relación de dependencia, por lo que, a medida de que se admita mayor o menor dependencia de los contenidos objetivos y su modificación respecto de la actividad del cognoscente, se introducen diversos grados de subjetivismo más o menos idealista.

En este sentido, algún realismo gnoseológico es la posición general de la mayor parte de las filosofías o sistemas de la ciencia que rechazan el idealismo puro. Pero hay diversos grados en la aceptación de la tesis realista. El realismo clásico de la filosofía aristotélico-escolástica, o el realismo sustancialista, y más aún de sustancias espirituales, es generalmente rechazado en el pensamiento moderno, que lo tilda de dualis-

* **Bibliografía.**—J. WAHL, *Les philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (París 1920); R. KREMER, *Le Néo-réalisme américain* (Lovaina 1920); P. BORELLI, *Il neorealismo americano* (Capua Vetere 1938); G. ADAMS-W. MONTAGUE, *Contemporary American Philosophy*, 2 vols. (Nueva York 1930); L. BOWMAN, *Criticism and Construction in the Philosophy of American New-Realism* (Estocolmo 1955); P. GINESTIER, *La pensée anglo-saxonne depuis 1900* (París 1956); J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy* (Oxford 1957); A. R. CAPONIGRI, *Le néo-réalisme et le réalisme critique dans la philosophie américaine*, en *Les grands courants. Tendances* p.929-979; H. W. SCHNEIDER, *History of American Philosophy* (Nueva York 1963); P. H. DONNELL, *Aspects of Contemporary American Philosophy* (Würzburgo-Viena 1965); M. BLACK (ed.), *Philosophy in American* (Ithaca 1965), etc.

mo metafísico, en cuanto considera el objeto y el sujeto como dos realidades separadas que se encuentran sólo en el acto de conocer. A este realismo se acercan el materialismo en sus varias formas, la concepción mecanicista de la ciencia para las sustancias del mundo físico y algunos sistemas, como la ontología metafísica de N. Hartmann, el realismo de los vitalistas y de la metafísica inductiva, Brentano, Scheler y algunos otros.

La filosofía moderna desde Descartes, y más aún desde los fenomenistas ingleses y Kant, no acepta este realismo integral o natural. Las categorías del sujeto pensante modifican de mil maneras el contenido y objetos de la experiencia; de esta manera, el conocimiento no refleja la realidad en sí de las cosas, sino transfiguradas por los esquemas del sujeto pensante, o simplemente las apariencias o fenómenos de esa realidad incognoscible. El mismo existencialismo propugna una conexión constitutiva e iluminante de la conciencia humana respecto del ser ontológico de los entes.

La nueva corriente de realistas americanos prosigue y avanza por estos cauces del llamado realismo contemporáneo. La característica fundamental en ellos es que unen la doctrina del realismo con el empirismo reinante de la tradición inglesa: nuestro conocimiento se limita a los datos de la experiencia, a las entidades y cualidades dadas en la experiencia sensible. Sobre este fondo común empirista, las concepciones de los distintos miembros del grupo son divergentes y las influencias muy varias. En general, se enlazan con el realismo ya sustentado por los iniciadores ingleses de la anterior filosofía analítica. Moore, el primero que refutó el idealismo de Bradley y difundió el realismo escocés del sentido común, es su principal precedente. Los más declinan hacia el empirismo radical neutralista, formulado primero por Mach, explicado y difundido por Russell y en América por W. James, según el cual la realidad no es ni mental ni material, sino una realidad primordial de la que mente y materia son diversos aspectos; pero no como sustancia única, sino como pluralidad de elementos dados en la sensación.

Las opiniones y tendencias son múltiples. Algunos configuran este realismo empirista como un neomaterialismo, unido a cierto animismo panpsiquista, y son clasificados también dentro del naturalismo materialista. Otros se inspiran en el subjetivismo de Meinong o invocan, asimismo, a Bergson, siendo la defensa de la evolución emergente la tónica general

en ellos. Y no falta quien llame *ideal-realismo* a esta corriente por la aceptación en muchos del platonismo de las esencias ideales.

Fundación del neorrealismo.—La nueva escuela nació con la publicación de la obra en común *The New Realism* (Nueva York 1912), en que colaboraban RALPH B. PERRY (1876-1957), EDMUND B. HOLT (1873-1941), WILLIAM P. MONTAGUE (1873-1953), WALTER T. MARVIN (1872-1944), WALTER B. PITKIN (1878-1953) y EDMOND C. SPAULDING (1873-1940), los cuales con tal especie de manifiesto se asociaron en la defensa común del nuevo realismo contra el idealismo de sus maestros Royce y Howison. Ya antes, Holt, Perry y Montague habían combatido dicho idealismo, siguiendo la dirección realista enseñada en Inglaterra por Moore y especialmente por T. P. NUNN, que, según Passmore [1], había formulado el primero la doctrina del nuevo realismo. Todos se unían en el rechazo común del monismo de Royce, fundado en su principio de las relaciones internas, según el cual las cosas existen en relación intrínseca con el espíritu que los piensa, dependen de él y le son inmanentes. Pero, según la experiencia evidente y la lógica matemática, las relaciones son extrínsecas, no intrínsecas a la naturaleza de los términos relativos. Por ello, la relación cognoscitiva no modifica los objetos conocidos; y el hecho de que aparezcan en relación con el yo cognoscente no implica que su ser se agote en esta relación ni anula su realidad independiente.

Así, frente al monismo idealista, ellos erigen el *pluralismo* de entidades o realidades del mundo que no son afectadas por el conocimiento y existen independientes de él. Estas entidades son no solamente los hechos simples que subsisten fuera de toda actividad subjetiva, sino también las esencias o entes abstractos de las matemáticas y de la lógica, cuya verdad no depende de ser conocidas; se dan, pues, verdades absolutas, no relativas a la mente humana. Estos neorrealistas sostienen singularmente que los objetos son conocidos inmediatamente, sin idea o imagen intermedia, respecto de los cuales el yo es simple *espejo*. Las diferencias se dan en la explicación de esas realidades empíricas, como se va a decir de los distintos autores.

WILLIAM PEPPERELL MONTAGUE es el más importante de estos representantes y que más prolongó su producción fi-

[1] J. PASSMORE, *A Hundred Years of Philosophy* c.11 p.258-259.

losófica. Nació en Chelsea (Mass.) y fue discípulo de Royce en Harvard, siendo más tarde profesor allí y en la Universidad de Columbia. Entre sus obras figuran *The Ways of Knowing* (Londres 1925), *The Chances of Surviving Death* (ibid. 1934), *The Ways of Thinks* (Nueva York 1940), *Great Visions of Philosophy* (ibid. 1950) y diversos artículos sobre el realismo y otros temas. En gnoseología sostiene, junto con la concepción *presentativa*, de un conocer inmediato o sin mediar representación, un riguroso monismo epistemológico en que viene abolida la oposición de sujeto y objeto, pensamiento y realidad. No existen más que «entidades neutrales», ni subjetivas ni objetivas, sino capaces de entrar en combinaciones diversas. Combinándose según la relación de causalidad, constituyen las «cosas»; combinándose según la continuidad del pensamiento, constituyen los datos mentales. La conciencia es por ello real en el mismo plano que los objetos, e igualmente todos sus contenidos, que comprenden incluso los sueños, las ilusiones y los errores.

En metafísica defiende lo que él llama un «materialismo animista» o «espiritualismo cosmológico» que puede ser expresado en conceptos físicos. Todo el universo físico es potencialmente psíquico, capaz de generar la conciencia cuando por la evolución haya adquirido suficiente organización. Los dos mundos de lo físico y lo psíquico no son diversos en cualidad específica, sino por distintos tipos de relación. Mientras en el mundo físico los eventos son ordenados en el espacio-tiempo, en el psíquico se ordenan en el tiempo-espacio, sostiene nuestro autor, que se inspira en la idea de la *durée* de Bergson y en la del continuo espacio-temporal de la teoría de la relatividad. Materia y mente son dos formas más que opuestas, homogéneamente continuas de energía; la primera es un sistema mecánico de energías cinéticas; lo mental forma un sistema jerárquico de energías potenciales, en que se transforman aquellas formas de energía cinética. La unidad de la energía física y de la psíquica se revela en la sensación, que es el punto en que la energía del estímulo externo deja de ser observable como movimiento y se transforma en nueva especie de energía, observada interiormente como sensación. Es lo que explica la correlación entre el conocimiento, o estado mental, y los hechos físicos, y da la razón de que el mismo estado, observado introspectivamente, aparece como mental, y como estado cerebral cuando es considerado desde afuera por el científico.

La consecuencia de todo ello es la vision del universo como un inmenso flujo de energía, que, cuando se acumula e incrementa en sí, se hace vida y conciencia; o, en otras palabras, un gran animal, un *pleon,* cuya alma, a semejanza de las almas de los hombres, está suspendida en el tiempo y se extiende al pasado, y cuya existencia material es, a cada instante, un corte transversal del todo que fluye en el continuo cuatridimensional del espacio-tiempo[2].

El sentido de esta metafísica es netamente *optimista*, y se trasluce en una ética en que Montague se esfuerza por conciliar el vitalismo de Nietzsche con el amor cristiano. Esta ética se traduce en cierta religión (Montague fue formado en la confesión protestante y la practicó de niño, abandonando pronto la fe), basada en la esperanza de que «el mundo es espíritu, y también nosotros, y que tal vez compartimos la inmortalidad de una Vida que nos contiene y sustenta; una creencia demasiado feliz y buena para ser verdadera, pero algo muy parecido a la verdad»[3].

Entre los otros fundadores del grupo se destaca RALPH B. PERRY, que enseñó en Harvard desde 1903, y fue allí titular de filosofía de 1913 a 1946, en que se jubiló. Entre sus obras figuran *Approach to Philosophy* (Nueva York 1905), *Present Philosophical Tendences* (ibid. 1925), *General Theorie of Value* (ibid. 1926), *Philosophy of the Recent Past* (ibid. 1926), *Puritanism and Democracy* (ibid. 1944), *One World in the Making* (ibid. 1945) y *Realism of Value* (Cambridge, Mass., 1954). Es también conocido como editor de las obras de W. James, que había sido su colega, y a quien dedicó la biografía *Thought and Character of W. James* (Boston 1935). Con Montague contribuyó muy pronto a refutar el idealismo y establecer la tesis realista. El objeto del conocimiento es independiente del acto cognoscitivo y tiene existencia real aun sin ser conocido; como objeto se hace inmediatamente presente a la conciencia sin mediatización representativa. La conciencia no es más que el campo o complejo de las «entidades naturales», en cuanto enlazadas según relaciones de continuidad; las mismas entidades neutrales, en cuanto se enlazan según relación de causalidad, constituyen los objetos. Y todos nues-

[2] W. P. MONTAGUE, *Confessions of an animistic Materialist*, en G. ADAMS-W. MONTAGUE, *Contemporary American Philosophy* II (Londres-Nueva York 1930) p.132-159, en que sintetiza la trayectoria de su filosofía.

[3] Ibid., p.158.—En la obra *The Ways of Knowing*, Montague intenta, por otra parte, una síntesis o conciliación ecléctica entre su realismo, el subjetivismo y el «realismo crítico», así como entre los seis métodos filosóficos que explana: autoritarismo, misticismo, racionalismo, empirismo, pragmatismo, escepticismo. Se constituiría así una «federación» de métodos, delimitando para cada uno el campo de su aplicación legítima. Es la ambición típica de muchos filósofos americanos, apunta Passmore, muy felices en combinar numerosos «ismos» o sistemas hechos en que apoyar su pensamiento.

tros contenidos mentales, comprendidos el error e ilusiones, son por ello reales al mismo título que las «cosas» materiales. La experiencia, en fin, está en favor de una concepción pluralista del universo, frente al idealismo monista. Pero a esta gnoseología unía nuestro autor una psicología behaviorista, con la negación de toda ontología moral y espiritual[4].

Más tarde, Perry fue acercándose más al pensamiento europeo y superando sus posiciones con una visión personalista, que expresó, sobre todo, en la ética y política. Su moral la funda en un utilitarismo proyectado a lo social. Todo objeto apetecible o de *interés* tiene un valor, y si bien no puede establecerse una jerarquía de valores, la capacidad de contribuir a la prosperidad común puede tomarse como criterio de valoración para la actividad práctica y social. El problema moral consiste en determinar cómo se pueden *integrar* y respetar los diversos intereses individuales. En política defendió Perry una forma de capitalismo liberal, como más apto a promover el bienestar y felicidad común mediante un gobierno representativo y democrático. Pero añadió que el principio de la mayoría es de *índole práctica, no moral*, porque los intereses individuales tienen todos el mismo valor y no pueden sumarse.

A la misma posición se acerca EDWIN B. HOLT, que estudió también en Harvard, y fue profesor de psicología en Harvard y Princeton. Su colaboración *The Concept of Consciousness* en la obra conjunta *The New Realism* expone, en forma aún más realista, dicho monismo neutral. No existe experiencia subjetiva distinta de la realidad objetiva, sino un conjunto de entidades neutras que, agregándose según la relación causal, constituyen la «naturaleza», mientras que conforman la conciencia agregándose según las relaciones de continuidad y acumulación mnemónica. La «mente» es, por tanto, una relación de objetos no específicamente mentales. Ser conscientes de un objeto significa reaccionar orgánicamente ante su presencia de un modo específico y observable. Así llegó a esta afirmación paradójica, que escandalizó a los otros neorrealistas: «La llamada conciencia es extensa». Muy en consonancia con esta postura materialista, en sus escritos de psicología sostuvo el «behaviorismo» y divulgó en el público americano las nuevas teorías psicoanalistas que venían de Europa.

Los demás miembros del grupo, que fue disgregándose, no aportaron una contribución filosófica significativa. Vale aún citar a EDWARD G. SPAULDING, docente en diversas universidades y autor, entre otros escritos, de la obra *The New Rationalism* (Nueva York 1918). Y, asimismo, WALTER T. MARVIN, entre cuyos escritos des-

[4] *Autopresentación: Il realismo visto retrospettivamente*, en J. H. MUIRHEAD, *Filosofi americani contemporanei* (Milán 1939) p.221-248. Cf. R. P. ANDERSON-M. H. FISCH, *Philosophy in America from the Puritans to James* (Nueva York 1939); P. J. ASPELL, *Objective Knowledge according R. B. Perry*: N. Scholast. (1962) p.40-75; H. W. SCHNEIDER, *Sources of Contemporary Philosophical Realism in America* (Nueva York 1964).

tacan *A First Book of Metaphysics* (Nueva York 1912) y *The History of European Philosophy* (ibid. 1917). En la obra colectiva, su colaboración *Emancipation of Philosophy from Epistemology* sostiene que el nuevo realismo conduce a liberar al filósofo de una teoría previa del conocimiento que desde Descartes se defendía como propedéutica a la investigación de los contenidos o de la realidad misma. El metafísico ha de emanciparse de su servil dependencia de la epistemología y proceder, sin más, el conocimiento de la experiencia. Marvin combate también la teoría representativa: en la mente del cognoscente no hay imágenes de las cosas, sino las cosas mismas. Y reafirma la teoría monista de las entidades neutrales, reagrupadas en clases diversas. La conciencia misma es extensa y forma un todo con los propios objetos, añade al igual que Holt.

El realismo crítico.—En una dirección un tanto diversa y en defensa también del realismo surgió otro grupo de pensadores americanos, que publicaron su programa concorde o «manifiesto» en la obra conjunta *Essays in Critical Realism. A Cooperative Study of the Problem of Knowledge* (Nueva York-Londres 1920). Eran sus colaboradores D. DRAKE, C. A. STRONG, R. W. SELLARS, A. K. ROGERS, G. SANTAYANA, J. B. PRATT y A. O. LOVEJOY. La sugestión venía también del pensamiento inglés, donde los escoceses R. ADAMSON (1850-1902) y su discípulo G. DAWES HICKS (1862-1941) habían expresado similares ideas bajo esa denominación de realismo crítico. Fieles a la tradición escocesa del realismo del sentido común, e imbuidos a la vez en la doctrina de Kant, estos autores trataron de seguir una vía media, superando el realismo ingenuo de Reid mediante un realismo crítico poskantiano basado en la experiencia[5].

Los realistas críticos tenían en común con los neorrealistas la negación y rechazo del idealismo y, a la vez, la concepción empirista: todo conocimiento es de la experiencia inmediata, que no implica la dualidad de materia y espíritu. Pero diferían, sobre todo, en la afirmación del dualismo epistemológico. La percepción no es por presencia inmediata de las cosas a la conciencia, no es un contacto directo del sujeto con la cosa, sino es un conocer mediato a través de una *representación* o concepto. Por ello, el objeto inmediato del conocimiento no es la cosa misma, sino un conjunto de cualidades o caracteres (*character-complexes*) que no se identifican con las cosas, pero sí son considerados como las cualidades y caracteres (la *esencia*) de un objeto externo.

[5] DAWES HICKS exponía su realismo crítico en diversos artículos de *Proceedings of Aristotelian Society* de 1906, 1908, y sobre todo en otros [*Appearance and Real Existence* (1914), *The Basis of Critical Realism* (1917), *The Dinamyc Aspect of Nature* (1925)], acogiendo también la teoría de los objetos de Meinong y la *intencionalidad* husserliana: El conocer de la percepción es un *descubrir* el carácter del objeto. Esto no puede sernos *dado* en su objetividad sin una actividad de parte de la mente. Hay distinción entre las cualidades y los objetos, y en la percepción aprehendemos ciertas cualidades de los objetos, no los objetos mismos, las cuales no son simples apariencias, como decían Moore y Russell, sino caracteres o entidades de los objetos.

La existencia efectiva de un objeto nunca nos es dada en la experiencia directa; mientras *intuimos* las esencias, solamente *conocemos* la existencia de las cosas, y de una manera indirecta, afirmada por un acto instintivo de la mente, cuya legitimidad puede probarse por las vías indirectas del razonamiento del sentido común o de la ciencia. Conocer un objeto es, pues, asignar a este objeto una esencia determinada, pensar su naturaleza a través de un complejo de caracteres, los cuales no se identifican con las cosas (objetos físicos), sino, más bien, son «guía» o un «signo» de la presencia de la cosa. Esto hace posible el error, que sería imposible si, como el idealismo y el neorealismo sostienen, estuviese inmediatamente en la conciencia el objeto real. La verdad es la identidad de la esencia con el objeto actual en que se realiza; el error es la falta de tal identidad o la atribución de una esencia a un objeto que es tenido por el real y no lo es.

Junto a tal fundamento gnoseológico común, estos autores adoptan tendencias divergentes. Los más han evolucionado en su realismo empirista hacia un naturalismo o neomaterialismo, explicando el mundo psíquico y espiritual mediante el evolucionismo de *emergencia*, teoría que han popularizado; aceptan con los neorrealistas el neutralismo indiferenciado de materia y mente. Algunos, en cambio, han dado un significado espiritualista a su realismo, avanzando a posiciones personalistas. Cabe mencionar sus diferentes concepciones.

DURANT DRAKE (1878-1933). Formado en Harvard y Columbia, profesor después en el Vassar College, ha publicado *Problems of Religion* (Nueva York 1916), *Mind and its Place in Nature* (ibid. 1925), su obra más sobresaliente, y *The New Morality* (ibid. 1928), junto con la colaboración en el volumen colectivo, en que expone con vigor el realismo crítico. La experiencia tiende a una realidad objetiva que la trasciende, cuya existencia no puede ser probada, sino que ha de ser puesta como una hipótesis necesaria para la acción y la ciencia. La realidad no nos es dada inmediatamente; los datos del conocimiento son esencias que no tienen existencia, sino sólo un puro estado lógico. Y el error se verifica cuando la esencia por nosotros interpretada como una cualidad del objeto no corresponde a la estructura de éste. Drake se inclina hacia una suerte de panpsiquismo. Los estados mentales indican la presencia de un mecanismo psíquico, que sería expresión superior de la organización de la vida sin necesidad de una sustancia distinta o *alma*. En ética se afirma *meliorista*; la felicidad es, para él, la sola norma válida, de la que se derivan, experimentalmente, los preceptos morales[6].

En la misma línea, CARLOS A. STRONG (1862-1940) construye, sobre la base del realismo crítico, un naturalismo panpsiquista. Fue profesor de la Universidad de Columbia y publicó diversas obras,

[6] *Autoexposición: La filosofia di un migliorista*, en H. MUIRHEAD, *Filosofi americani contemporanei* (Milán 1939) p.87-114.

desde *Why the Mind has a Body* (Nueva York 1903) y *The Wisdom of the Beasts* (ibid. 1921) hasta *A Creed for Sceptics* (ibid. 1936). Strong sostiene que se da una única materia, si bien con propiedades sea físicas, estudiadas por la ciencia, sea de orden psíquico. La introspección, que es el solo caso en que el dato mental y el objeto son de la misma naturaleza, puede revelarnos la verdadera índole de la existencia, que sería, por tanto, psíquica. De ahí no se infiere que todos los seres tengan conciencia, sino que aquellos que se nos aparecen como materiales deben poseer una energía potencial, que se manifiesta de modo diverso en distintos niveles y de la cual surge espontáneamente la conciencia al nivel humano. Su panpsiquismo se enlaza, pues, con la filosofía de la evolución emergente y la teoría de Einstein de la convertibilidad de materia y energía. Strong, como Drake, se llamaba a sí mismo «naturalista» o «materialista», porque negaba que la mente fuera algo distinto de la materia de que están hechas las cosas y la injerencia de algún poder sobrenatural. La ética y la religión nacen al nivel de evolución humana, consistentes no en una particular visión del universo, sino en el esfuerzo por captar su significado[7].

El naturalismo ha sido acentuado en el sentido del neomaterialismo por ROY WOOD SELLARS, nacido en 1880, y que estudió y enseñó en la Universidad de Michigan. Entre sus obras destacan *Critical Realism* (Chicago 1916), *Essays of Philosophy* (Nueva York 1917), *The Next Step of Religion* (ibid. 1918), donde la religión es transformada en puro humanismo, así como en *Religion Coming of Age* (ibid. 1928), *Evolutionary Naturalism* (Chicago 1921), *Essays of Logic* (Boston 1925), y *A Philosophy of Physical Realism* (Nueva York 1932). Sellars funda el conocimiento en la percepción entendida como operación interpretativa, según la cual las sensaciones sirven para caracterizar intencionalmente las cosas externas. El conocimiento es siempre intencional y *simbólico*, en cuanto no se posee directamente el objeto, sino que reproduce las estructuras a nivel de la conciencia.

Sobre esta gnoseología funda un «naturalismo de emergencia»: todo el universo es ordenado con estructuras diversas y específicas en cada nivel. Cuando del nivel orgánico emerge el animal, las estructuras devienen cerebrales (*sensa*); pero sólo cuando de este nivel emerge el nivel racional se hacen mentales las estructuras. Con esta teoría, tomada de los ingleses Alexander y Morgan, intenta oponerse Sellars al naturalismo mecanicista de los positivistas y al epifenomenismo. La conciencia viene de la materia y es preparada por la «causalidad integrativa» de la naturaleza misma.

Se acepta así una concepción behaviorista de la mente, pero parcial, porque la visión de lo externo es completada con una visión in-

[7] *Autopresentación: Nature and Mind*, en G. ADAMS-W. MONTAGUE, *Contemporary American Philosophy* (Londres-Nueva York 1930) II p.310-329; ID., en H. MUIRHEAD, o.c., p.321ss.

terna, en que la mente aparece como una red cualitativa de eventos estrictamente ligada a las operaciones cerebrales. Todo se resuelve, por tanto, en la materialidad o en el llamado por él «realismo físico»[8].

Otros, sin embargo, se elevaron a un dualismo personalista matizado de espiritualismo. JAMES B. PRATT (1875-1944) estudió en Harvard, siendo nombrado en 1913 titular de filosofía. Había pasado varios años de preparación en Berlín y viajó por Extremo Oriente entusiasmado por el estudio de las religiones orientales. Fruto de sus indagaciones fueron varios libros de psicología y fenomenología de aquellas religiones, en los que, bajo la influencia de James, llega a una interpretación psicológica de la religión, típica del empirismo radical. Con el posterior rechazo del pragmatismo se adhirió al realismo crítico, y lo expuso en *What is Pragmatism?* (Nueva York 1909) y diversos artículos. En ellos sostiene que el conocimiento implica siempre una referencia «trascendente» o «intencional» hacia objetos que no son inmediatamente presentes a la conciencia. Los «datos» de conciencia inmediatos los interpreta como «existentes mentales» y no como «esencias», de que hablaban otros. Desde esta gnoseología desarrolló luego una metafísica dualista con tendencias personalistas en sus obras *Matter and Spirit* (Nueva York 1920), *Personal Realism* (ibid. 1937) y *Naturalism* (ibid. 1938). Tal concepción, que él llamó «realismo personal», consiste esencialmente en la afirmación de que la experiencia de la «trascendencia», que, según él, caracteriza no sólo el conocimiento, sino también la moralidad, hacen a la realidad mental irreducible a la física y plantea el problema de la relación cuerpo-mente. La solución más plausible consistiría en la interacción. Pratt se declara, no obstante, vacilante en su realismo personal pluralista por el atractivo que siempre ha ejercido sobre él el misticismo de la filosofía hindú con su monismo idealista[9]. En la misma dirección se mueve ARTHUR K. ROGERS (1868-1936), que fue profesor en la Universidad de Yale y publicó, entre otras obras, *British and American Philosophy since 1800* (Nueva York 1922), *Theory of Ethics* (ibid. 1922) y *What is Truth* (New Haven 1923), además del trabajo en colaboración, sosteniendo la posición común de que las cosas externas trascienden nuestra percepción y las conocemos sólo a través de los contenidos mentales, suerte de caracteres o esencias como símbolos que expresan las propiedades de las cosas. Este realismo crítico no lo juzga incompatible con su convicción del pluralismo personalista, culminando en el teísmo. El sentido común y

[8] *Autopresentación: Realismo, naturalismo ed umanesimo*, en J. H. MUIRHEAD, *Filosofi americani contemporanei*, ed. cit., p.291-320; ID., en ADAMS y MONTAGUE, *Contemporary American Philosophy* II p.259-285; G. DELEDALLE, *Hist. de la philos. américaine* (París 1945); VARIOS, *A Symposium in Honour of R. W. Sellars*: Philos. and Phenomenol. Res. (1945) n.1; N. P. MELCHERT, *Realism, Materialism and the Mind* (Springfield 1968).

[9] *Autopresentación: Personal Realism*, en ADAMS y MONTAGUE, *Contemporary American Philosophy* II p.213-220; VARIOS, *Self, Religion and Metaphysics* (ensayos en memoria de J. Pratt) (Nueva York 1961).

una tendencia profundamente enraizada en nuestro interior no asegura que «somos personas en una comunidad de personas» que se mueven y actúan en el mundo. No se puede dar sentido a los valores más que en conexión con las personas. Rogers declara sostener su convicción del teísmo por motivos racionales y de una honda comprensión de la realidad cósmica, que no le aleja de su filosofía de carácter empirista [10].

ARTHUR O. LOVEJOY (1873-1962) fue profesor de filosofía en la Universidad de Baltimore y desde 1940 dirigió el *Journal of History of Ideas*, órgano del Club de Historia de las Ideas, por él fundado en 1923, y que tanta influencia ejerció en el mundo cultural americano con sus conferencias y publicaciones. Su actividad científica se desarrolló, en gran parte, en torno a la historia de las ideas, publicando numerosos artículos, en que analiza críticamente filósofos como Kant, Rousseau, Bergson y las corrientes ideológicas del romanticismo, evolucionismo, neorrealismo y pragmatismo.

Entre sus obras destacan *The Revolt against Dualism* (Nueva York 1930), *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1936), *Our Side is Right* (Nueva York 1942), *A World in the Making* (ibid. 1945) *The Reason* y *The Understanding and Time* (ibid. 1961). Lovejoy propone su visión del realismo crítico como «realismo temporalístico», viendo en la temporalidad la característica específica de la experiencia humana. Justamente en la incapacidad de resolver el problema del tiempo y consiguiente tendencia a anularlo, resolviendo el tiempo en la eternidad de la conciencia absoluta, ve el mayor error del idealismo contra el que polemiza. La exigencia pluralista sólo tiene explicación satisfactoria en una filosofía realista. Dentro del realismo crítico, cuya exposición reitera, Lovejoy subraya netamente el dualismo: junto al plano de la realidad física debe admitirse el de la realidad mental o conciencia. Por ello rechaza los intentos naturalistas de concebir el universo como una evolución continua y gradual desde los entes inferiores hasta los más perfectos [11].

GEORGE SANTAYANA (Jorge Ruiz de Santayana y Borrás, 1863-1952), pensador español, si bien su filosofía pertenezca al mundo americano, es el más notable y de mayor resonancia entre los realistas críticos, cuya doctrina y producción literaria desbordan, no obstante, esta corriente.

Nació en Madrid, hijo de un oficial del ejército residente largo tiempo en Filipinas. Su infancia transcurrió en Avila; aunque bautizado católico y recibiendo instrucción religiosa infantil, nunca se consideró ligado a la Iglesa católica ni se adhirió con firmeza a sus dogmas. Sus padres, dice, eran liberales deístas. A los nueve años

[10] *Autopresentación: Empiricism*, en ADAMS-MONTAGUE, *Contemporary Amer. Philosophy* II p.223-235.

[11] *Autopresentación: A Temporalistic Realism*, en ADAMS-MONTAGUE, *Contemporary Amer. Philos.* II p.83-104; trad. en MUIRHEAD, *Filosofi americani contemporanei* (Milán 1939); J. L. BLAU, *Men and Movements in American Philosophy* (Nueva York 1952).

fue trasladado a Boston para reunirse con su madre, que vivía allí con los hijos tenidos de su primer marido, George Sturgis. Aprendió el inglés entonces, y es considerado como un maestro en la literatura inglesa, escribiendo todas sus obras en esta lengua. Estudió en la Universidad de Harvard, teniendo como maestros a Royce y James. Durante el período del perfeccionamiento en Alemania (1886-1888) frecuentó en Berlín los cursos de F. Paulsen sobre Platón y Aristóteles y los de Deussen sobre Schopenhauer y la filosofía india, y en sucesivas estancias en Cambridge profundizó sus conocimientos platónicos. Obtenido el doctorado en la Universidad de Harvard, fue nombrado docente de filosofía en 1898 y ordinario en 1907. En 1912 se retiró de la enseñanza y retornó a Europa, residiendo algunos años en Inglaterra y Francia y trasladándose por fin a Roma, donde llevó una vida solitaria e intelectualmente muy activa hasta su muerte.

Su producción escrita es vastísima, tanto filosófica como literaria y poética. Citemos sus obras principales sobre todo de filosofía: *The Sense of Beauty* (Nueva York-Londres 1896); *Interpretation of Poetry and Religion* (ibid. 1900), *The Life of Reason or the Phases of Human Progress*, 5 vols. (ibid. 1905-1906); *Winds of Doctrine* (ibid. 1913); *Three Proofs in Realism*, su contribución a *Essays of Critical Realism* (ibid 1920); *Scepticism and Animal Faith* (ibid. 1925); *Dialogues in Limbo* (Londres-Nueva York 1925-1926); *Platonism and the Spiritual Life* (Nueva York-Londres 1927); *The Last Puritan* (ibid. 1935); *Realms of Being*, 4 vols.: *The Realm of Essence*, *The Realm of Matter*, *The Realm of Truth* y *The Realm of Spirit* (ibid. 1927-1940); *Some Turns in Modern Philosophy* (Nueva York-Cambridge 1933); *Persons and Places*, 3 vols. (Nueva York-Londres 1933), conteniendo relatos autobiográficos; *The Idea of Christ in the Gospels* (Nueva York 1951) y *Dominations and Powers* (ibid. 1951)[12].

[12] Edición de obras completas: *The Works of G. Santayana*, 15 vols. (Nueva York 1936-40).

TRADUCCIONES ESPAÑOLAS.—*El sentido de la belleza* (Montevideo 1945), *La vida de la razón o fases del progreso humano* (Buenos Aires 1958), *Escepticismo y fe animal* (Buenos Aires 1952), *Los reinos del ser* (México 1959), *Personas y lugares. Primeros recuerdos de mi vida* (Buenos Aires 1944), *La idea de Cristo en los Evangelios* (Buenos Aires 1947), *Dominaciones y potestades* (Madrid 1953).

Bibliografía.—G. I. EDMAN, *The Philosophy of G. Santayana* (Nueva York 1936); C. CLEMENS, *G. Santayana, an American Philosopher in Exil* (Groves 1937); VARIOS, P. A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of G. Santayana* (Chicago 1940, 1953); H. WICKHAM, *The Unrealists* (Londres 1948); J. DURON, *La pensée de G. Santayana* (París 1950); H. W. FISH, *Classic American Philosophers* (Nueva York 1951); L. FARRÉ, *Vida y pensamiento de J. Santayana* (Madrid 1953); R. BUTLER, *The Mind of Santayana* (Chicago 1955); ID., *La vida y el mundo de J. Santayana*, vers. esp. (Madrid, Gredos, 1961); N. BOSCO, *Il realismo critico di G. Santayana* (Turín 1955); J. BLAU, *Filósofos y escuelas filosóficas en Estados Unidos* (trad. esp. de *Men and Movements in American Philosophy*, México 1957); I. SINGER, *Santayana's Aesthetics. A Critical Introduction* (Cambridge, Mass., 1957); J. ASHMORE, *Santayana. Art and Aesthetics* (Cleveland 1966); A. J. MCNICHOLL, *Santayana y su concepto de la religión*: Est. Filos. (1953) p.145-173.

Pensamiento filosófico.—La concepción fundamental de Santayana es una curiosa forma de *naturalismo materialista,* paradójicamente unido a un alto *espiritualismo y misticismo.* La materia es la única realidad fundamental. Es la doctrina que expone ya en su primera obra sistemática, *La vida de la razón,* que es la historia del progreso humano a través del análisis de las diversas conquistas humanas: el conocimiento, la sociedad, la religión, el arte y la ciencia. El hombre es descrito como un ser natural, ya que sólo la naturaleza existe; que surge de la realidad originaria de la materia mediante la evolución de una suerte de *impulso vital* y en el que afloran la razón y el espíritu. Estos no son más que epifenómenos, «entelequias segundas», siendo la primera la vida; la actividad mental o conciencia es, pues, una función del organismo biológicamente eficiente, su expresión concomitate y epifenoménica. Cuando el ser humano pasa de la vida impulsiva a la racional, el impulso vital de instintiva percepción recibe el nombre de *razón* al ser modificado por la actividad reflexiva, que le da dominio sobre el pasado y el futuro.

El desarrollo progresivo del hombre y de todas las instituciones humanas —ciencia, arte, sociedad, religion coincide con el despliege de la razón, que pasa, como la historia de la humanidad, por tres etapas sucesivas: *prerracional,* en que dominan las tendencias instintivas; *racional,* en que los instintos naturales son modelados y armonizados entre sí por la razón, y la *posracional,* en que el espíritu tiende a hacerlos callar para dedicarse a la contemplación. Santayana insiste en que estos tres niveles no son contrapuestos, sino distintos entre sí; cada uno puede elegir uno u otro. Personalmente, sus simpatías se han dirigido cada vez más, con el correr de los años, hacia la vida espiritual y su actividad contemplativa. La ética y la religión reciben también explicación en esta perspectiva naturalista y pasan por esas tres fases. La moralidad posracional es producto de los hombres a quienes resulta insatisfactoria la vida de la razón en los negocios prácticos. Y los sistemas de moralidad posracionales se truecan en formas de religión.

Con el estudio de la vida de la razón hubo de afrontar Santayana el problema del conocimiento y de su validez objetiva. Su doctrina la propone ya en el trabajo de colaboración a la obra sobre el realismo crítico, luego en *Escepticismo y fe animal,* y la mantiene y profundiza en su segunda obra sistemática. La teoría representativa de Locke y Descartes, se-

gún la cual la mente posee imágenes representativas de las cosas externas, le parece inaceptable, porque no permite superar la duda en torno a las cosas y porque implica una pasividad en el sujeto cognoscente; la conciencia, además, o el *cogito* testifica sólo sobre sus propios contenidos y no autoriza a concebir entes individuales y corpóreos. Santayana rechaza también la teoría de los neorrealistas, con su riguroso monismo de «entidades neutrales», que hacía imposible el error, y se adhiere al realismo crítico, del que fue un señalado defensor.

El dualismo cognoscitivo-representativo se mantiene; mas no de estados psíquicos y cosas físicas, sino de esencias y existencia. La conciencia revela dos reinos diversos de entidades. *Las esencias* son el reino de los entes lógicos incorporales, y, por tanto, eternos e inmutables, idénticos sólo a sí mismos; esencia es toda cualidad, carácter o concepto que el hombre piense, imagine o sienta. Estas esencias ideales constituyen los objetos directamente intuidos, los datos inmediatos de la experiencia, siendo los estados mentales los vehículos por medio de los cuales las esencias se nos revelan. Mas como los estados mentales pertenecen a un organismo que reacciona al encuentro con las cosas externas, son, a la vez, nuestra respuesta ante las varias situaciones orgánicas que nos llevarán al conocimiento del mundo de la existencia, el de la realidad material.

A las esencias se contraponen, por tanto, *la existencia,* el mundo de las cosas espacio-temporales en continuo devenir, con un complejo de energías y causas eficientes, comprendiendo la realidad física y la psíquica; es lo que primero llamó Santayana naturaleza, y luego llamará reino de la materia. Pero estas entidades materiales que existen independientes de nosotros no son objeto de intuición o conocimiento directo, ya que las cosas quedan siempre fuera de nuestra conciencia inmediata, ni tampoco su existencia puede ser demostrada. Sólo, pues, tenemos certeza de la existencia de las cosas externas por una convicción espontánea, que Santayana llama *fe animal.* La vida animal es vida de acción, por la que nuestro organismo entra en continuo contacto con las cosas, y esta acción es la garantía de nuestro reconocimiento y afirmación de la realidad externa. El objeto de la fe animal es así la realidad que encontramos en la acción, de que tenemos necesidad para nuestro vivir fisiológico y que determina en nosotros la espera, el temor y la esperanza.

A su vez, la necesidad de conocer, aunque indirectamen-

te, las cosas para poder disfrutar o defenderse de ellas, hace que a la intuición pura se añada la intencionalidad. Las esencias son entonces usadas como descripciones de las cosas, cuyas propiedades o caracteres son «ejemplificadas» en los objetos externos. Las esencias devienen por ello *símbolos* o signos para conocer las cosas existentes, sin que ellas mismas sean existentes. Santayana observa que el hombre nunca puede ser completamente escéptico, porque tiene necesidad para su vida de conocer el mundo, y por ello obra siempre en él la fe animal. La filosofía debe renunciar al escepticismo, solipsismo e idealismo totales y abrazar un realismo crítico, que no excluye algún elemento idealista. Ha de comprender que nuestra descripción de la realidad, incluida la descripción científica, no es literal, sino *simbólica* y que los términos de nuestro discurso, los datos inmediatos de nuestra experiencia, son todos ideales.

Función principal del filósofo será tratar distintamente los modos de realidad que comúnmente se confunden. Por eso, en su obra sistemática mayor *Reinos de ser*, a la vez que profundizaba en dichas especulaciones, ha trazado un vasto cuadro panorámico de los cuatro reinos del ser cualitativamente diferentes: *Reino de la esencia, de la materia, de la verdad, del espíritu.*

La esencia es una pura forma ideal que prescinde del espacio y tiempo, todo lo que puede ser pensado, imaginado o de cualquier modo experimentado, como se ha dicho. El reino de las esencias es infinito, y todas ellas son eternas e inmutables; es el depósito del cual debemos extraer los conceptos o caracteres lógicos para describir la realidad. No todas son ejemplificadas en la naturaleza, sino un número finito de ellas. Ellas mismas no existen, sino que son irreales. Tampoco son una abstracción o un término general, sino, más bien, una *idea* en el sentido platónico. El reino de las esencias es el reino del «puro ser», en contraposición al dominio de la existencia, que es el del devenir, de la lucha y del azar. Y constituyen el objeto de la contemplación desinteresada, el dominio de la teoricidad pura. Santayana se inspira en el dualismo platónico del mundo ideal y del mundo sensible.

La materia es el otro término del dualismo platónico, el tema preferido de Santayana. La existencia humana y cósmica es esecialmente materia, la cual es primitiva sustancia de la que surgen todas las cosas del mundo físico y todos los organismos. «Desde el punto de vista de los orígenes, el reino de

la materia es la matriz y fuente de todo; es la naturaleza, la esfera de la génesis, la madre universal»[13]. El reino espacio-temporal e infinitamente deveniente de la materia comprende, por tanto, todo el cosmos inorgánico y todos los organismos vivientes, sujetos a un progreso y evolución constantes en sus distintos niveles hasta las manifestaciones de la vida del espíritu.

La verdad concierne al dominio del conocimiento, el cual tiene como meta ideal el reino de la verdad, esto es, el conjunto de todas las esencias que son ejemplificadas en las cosas existentes y constituyen sus caracteres. La verdad no es la realidad misma, es decir, el hecho o la materia, que no contiene en sí su propia descripción; es, más bien, la exacta y completa descripción de la realidad o del hecho. Y, por otra parte, la verdad es externa a la misma existencia, una forma que sobreviene «como impalpable dimensión al ser transitorio». El conocimiento no es la verdad misma, porque todo conocer es activo y problemático, expuesto siempre a la confusión y el error. Si el conocimiento fuera la misma verdad, sería inmutable y eterno como la verdad; el sujeto y el objeto coincidirían, y no habría de hecho experiencia.

El reino del espíritu es el reino de la vida espiritual, que es la vida propia del hombre. El espíritu no es una potencia desencarnada e infinita, sino que está enraizado en la materia y condicionado por ella. Su lugar necesario es el alma, esto es, la vida de un cuerpo orgánico, donde, aun viviendo en el tiempo, contempla y realiza valores eternos. El espíritu es mediador entre el reino de la materia y el reino de las esencias, que existían inconscientemente ejemplificadas en el mundo material, y por el espíritu son elevadas a la actualidad, comienzan a ser percibidas.

A través del espíritu son posibles *la libertad* de la voluntad y la intuición de las esencias, y se hace posible la *liberación*, que no es, empero, separación del mundo, sino abolición de la ignorancia y oscuridad sobre su esencia, con cierta inmersión en el espíritu cósmico a través del sufrimiento y de la muerte, como ha revelado el cristianismo con el dogma de la pasión y muerte de Cristo. Santayana insinúa con ello cierta nostalgia del panteísmo o monismo hinduista[14].

[13] *The Realm of Matter* p.180

[14] *The Realm of Spirit* p.207: «Aceptando la muerte anticipadamente, podemos identificarnos dramáticamente con el espíritu, que dura y sobrepasa estos accidentes y se ríe de aquella muerte, desde el momento que, independientemente de estos acciden-

Sobre la relación del espíritu con la naturaleza, su posición se muestra vacilante. A veces afirma que toda la evolución natural está dirigida al fin de hacer posible la vida espiritual; la dirección del desarrollo del mundo material sería finalista, hacia la realización del espíritu. Pero otras veces expresa mera concepción naturalista, según la cual el espíritu sería un producto causal, finito y temporal de la evolución cósmica.

Una religión auténtica y una concepción teísta no son posibles dentro de este naturalismo, con su reducción ontológica de los reinos ideal y espiritual a la materia. Pero Santayana era profundamente religioso. Por tendencia sentimental, herencia de su ascendencia hispana y de sus tempranos años en la madre patria, profesaba profundas simpatías hacia la religión católica, y a veces se llamaba católico sin haber abjurado expresamente de la fe (como también conservó siempre la nacionalidad española), y manifestando aversión frente al protestantismo; mas por convicción era pagano. Era un hombre dividido, fluctuando entre el simple materialismo y la tendencia hacia un espiritualismo casi místico, pero sin dogmas ni credo, como su compatriota Unamuno. Se ocupó bastante del tema religioso, pero proponiendo una interpretación simbólica de los dogmas cristianos. Concebía la religión como un producto de la imaginación, la facultad más activa y creadora de la poesía, como una tela tejida por la imaginación en un esfuerzo por vaciar en moldes simbólicos los valores morales del universo. Así, como Comte, interpretaba la Trinidad cristiana de modo materialista: la materia, por su potencia, sería Dios Padre; el reino de las esencias sería el Hijo o Logos, y el reino del espíritu, el Espíritu Santo[15].

Y en *La idea de Cristo en los Evangelios* ensalza la figura de Cristo como el ejemplo más alto, incluso como el ideal mismo de la vida espiritual. Su doble naturaleza divina y humana representa en su límite la tensión de la materia y el espíritu, existente en todos los hombres. Su pasión representa la victoria del Espíritu sobre la materia, victoria que, por la impotencia propia del espíritu, consiste justamente en el sacrificio e indica a todos los hombres una meta ideal.

De este modo, la «religión de la humanidad es la única

tes, *el espíritu en nosotros es idéntico con el espíritu* de los demás: es un divino testimonio, un divino paciente, inmortal, sólo temporal e involuntariamente encarnado en una miríada de vidas separadas».

[15] *The Realm of Spirit* p.292ss.

religión», afirma Santayana[16]. Su concepción materialista y epifenoménica le impedía hipostasiar el reino de las esencias y de los valores en un Dios personal. Santayana figura entre los grandes pensadores de la cultura americana, cuyo estilo literario y altas dotes poéticas realzaron su fama y cuyos temas y motivos filosóficos influyeron notablemante en sus corrientes más actuales.

Neorrealismo en Inglaterra

Samuel Alexander (1859-1938) representa el iniciador del movimiento neorrealista en el ambiente inglés simultáneo con el americano.

Nació en Sydney (Australia), de origen judío descendiente de emigrados ingleses. Inició sus estudios en Melbourne, trasladándose a Inglaterra en 1878, donde entró como becario en el Balliol College, de Oxford, donde se doctoró. Enseñó algún tiempo en Oxford y de 1893 a 1923 en la Universidad de Manchester. Fue presidente de la Aristotelian Society de 1907 a 1911. Muerto Bradley en 1924, fue algún tiempo la figura más representativa de la filosofía inglesa, recibiendo grados académicos de seis universidades y la Orden del Mérito en 1930. Su primera obra, *Moral Order and Progress* (Londres 1887), presenta el orden moral como un justo equilibrio entre individuo y sociedad, entre los intereses individuales y los intereses y tendencias altruistas al estilo utilitarista. El *progreso moral* sobreviene gracias a una especie de selección natural entre las doctrinas morales en que sobreviven las socialmente más aptas.

Cerca de treinta años tardó después en publicar su segundo libro, que es su obra mayor. Mientras, construía en su reflexión los elementos fundamentales del sistema, dándolos a la luz en artículos de los *Proceedings* de la Sociedad Aristotélica (1908-1911) y en *Mind* (1912), entre los cuales se encuentra *The Basis of Realism*. Siguieron los ensayos sobre *Locke* y sobre *Spinoza y el tiempo* (1921), pensador este que influye en su concepción metafísica. Sus ideas fueron por fin sistematizadas en la obra fundamental *Space. Time and Deity* (2 vols., Londres 1920), que recoge los cursos de sus *Gifford Lectures* en Glasgow. Después de la construción del sistema en dicha obra, se ocupó preferentemente de arte y literatura, publicando los

[16] *The Life of Reason*. III. *Reason in Religion* p.190: «El hombre no es adorable, adora. Y el objeto de su adoración puede ser descubierto dentro de sí y producido por su propio espíritu. En este sentido, la religión de la humanidad es la única religión, siendo todas las demás centellas y abstracciones de la misma. El ideal inmanente presta a todos los hombres su objetividad».

ensayos *Art and Instinct* (Oxford 1927), *Art and Material* (Manchester 1925) y *Beauty and other Forms of Value* (Londres 1933)[17].

Realismo y evolucionismo materialista.—Alexander parte de una gnoseología similar a la de los neorrealistas, con un concepto empirista de la filosofía también afín al de aquéllos. La gnoseología no tiene alguna primacía sobre la metafísica, sino es un capítulo de ésta, que es una ciencia empírica, diferente de las otras sólo por la naturaleza de su objeto: los caracteres estables y universales de las cosas, que él llama categorías. Es una ciencia distinguible de la física sólo por su mayor grado de comprensión; su método también difiere del de la ciencia natural, pero sus conclusiones deben estar de acuerdo con las científicas. Para su realismo empírico se inspira en Moore, impugnando a los idealistas ingleses, pero su análisis del conocimiento es diferente. La conciencia se une al objeto en una relación de copresencia, sin intermediarios de imágenes o ideas. Pero tal conciencia o sujeto no es una sustancia, sino un «evento percipiente», la totalidad de los actos que experimentan los objetos reales. Conciencia es la *cualidad* de algunos procesos orgánicos extendida en el espacio como «el verde se extiende sobre una hoja».

Fundamental en su análisis gnoseológico es la distinción entre el fruir o *gozar (enjoy)* inmediato que la conciencia tiene de sí y el *contemplar* de los objetos externos. Mientras contemplamos el objeto, gozamos (esto es, percibimos directamente) la conciencia misma. Y el «yo» es, por tanto, algo de hecho empírico, que se llama así por ser término del goce, no del contemplar; no se da introspección, sino sólo percepción indirecta del proceso cognoscitivo. Se puede imaginar un ser superior, como un ángel, que haría de la mente o espíritu un objeto contemplado, como nosotros lo hacemos de un árbol. Nuestro conocimiento, pues, se nos aparece como la copresencia de un espíritu gozado y de un objeto no mental contemplado, cuya relación no es diversa de la que hay entre dos objetos cualesquiera de la experiencia. Como los nuevos realistas, Alexander defiende, por tanto, un monismo epistemológico que diluye las diferencias entre lo mental y lo físico. Los espíritus o mentes no tienen algún poder condicionante, sino son simplemente «los miembros más dotados de una democracia de cosas»[18]. Son miembros más elevados, pero no distintos de los otros en su realidad.

[17] **Bibliografía.**—J. Laird, *Memoir*, nota biográfica introductoria al volumen póstumo *Philosophical and Literary Pieces* (Londres 1940); P. Devaux, *Le système d'Alexander. Exposé critique d'une théorie néo-réaliste du changement* (París 1929); G. van Hall, *The Theory of Knowledge of S. Alexander* (Roma 1926); R. M. Konvitz, *On the Nature of Value. The Philosophie of S. Alexander* (Nueva York 1946, 1966), J. W. McCarthy, *The Naturalism of S. Alexander* (Nueva York 1948); R. I. Markus, *Alexander's Philosophy: The Emergences of Qualities:* Philos. Phenomenol. Res. (1950) p.58-74; A. P. Stiernotte, *God and Space-Time Deity in Philos. of S. Alexander* (Nueva York 1954); P. D. Brettschneider, *The Philos. of S. Alexander, Idealism in Space, Time and Deity* (Nueva York 1964).

[18] *Space, Time and Deity* I p.6

Desde esta perspectiva gnoseológica, Alexander construye una metafísica también de tendencia monista (salvando, no obstante, el pluralismo), como una síntesis realista con fundamento científico. Para ello se sirve de la reciente concepción de la relatividad restringida y de la teoría geométrica de Minkowski sobre el continuo espacio-temporal. Hay una sustancia originaria y matriz de todas las cosas, que es el espacio-tiempo. Nuestro pensador considera el espacio y el tiempo como en el mundo cuatridimensional de la física relativista; la realidad estaría hecha de espacio-tiempo, como la fibra de que están tejidas las cosas, y las categorías constituirían los caracteres fundamentales de ese espacio-tiempo. Los elementos últimos de lo real, o «eventos puros», serían «puntos-instantes» que se suceden a lo largo de las líneas del universo del continuo de Minkowski. De este continuo, el tiempo no es simplemente la cuarta dimensión, sino que «con su orden unidimensional cubre y abraza las tres dimensiones del espacio», de modo que puede llamarse «la mente del espacio», bien entendido que «la mente es una forma de tiempo» y no el tiempo una forma de mente[19].

La relación entre el tiempo y el espacio es por ello la primera y más fundamental, y las relaciones entre los diferentes órdenes de existencia en que se distribuyen las cosas o eventos no son más que modos o formas de esa relación fundamental. Análogamente a ella ha de concebirse también la relación entre la mente y el cuerpo, que nosotros vivimos directamente. El espíritu y el cuerpo no son dos entidades diversas: lo que visto desde el interior o *gozado* es un proceso consciente, visto desde el exterior o *contemplado* es un proceso nervioso. No todos los procesos vitales son también mentales, pero sin una base fisiológica adecuada no hay mente o espíritu. El proceso mental puede expresarse en términos fisiológicos, mas no es sólo fisiológico. Lo que le da su individualidad es su cualidad específica, mental o consciente, que emerge del mundo de los procesos vitales y tienen en ellos sus raíces.

Alexander estudia luego, en el libro III de su obra, *la emergencia* de las cualidades superiores de la matriz fundamental del espacio-tiempo, haciendo suya la teoría de la *evolución emergente* que había sido definida por Lloyd Morgan. El mundo se desarrolla a partir de las condiciones elementales del espacio y se complica poco a poco con la emergencia de cualidades nuevas. La cualidad superior es «emergente» de la inferior y no simplemente «resultante», donde la noción de «cualidad» no es una categoría, sino un nombre común para designar las varias formas de ser. (Las categorías las había explicado antes como los caracteres que se encuentran en toda realidad, rechazada la noción kantiana como formas de un sujeto trascendental.)

La primera «cualidad» puede considerarse el movimiento, como síntesis del espacio y tiempo; de ello emerge la materia, con propias

[19] Ibid., II p.38-43 59.

cualidades primarias (masa, inercia, etc.) y, en un grado superior, las «cualidades secundarias» (calor, etc.), que pertenecen al objeto y no son impresiones subjetivas, como quería Locke. Sucesivamente emergen la cualidad «vida», que organiza y hace autónomos ciertos procesos físico-químicos, y la cualidad «mente», que da conciencia a más altos procesos vitales. Toda cualidad superior tiene función individuante respecto de la cualidad inferior, como el tiempo respecto del espacio.

En el libro IV, Alexander describe, por fin, su concepción sobre *la divinidad.* Puesto que el tiempo es el principio del devenir y es infinito, el desarrollo del mundo no puede cesar con la emergencia del espíritu; y la tensión que impele a las criaturas, a través de la materia y la vida, hacia el espíritu debe conducirlas hacia un nivel más alto de existencia. Como las otras cualidades inferiores, la cualidad del espíritu, cuando se realiza, se concreta en una pluralidad de individuos, y tiende luego, por ese impulso dinámico que ya era propio del tiempo, hacia la emergencia de una cualidad inmediatamente superior.

La *divinidad* es justamente esta cualidad superior (*The next higher quality)* que el universo se empeña en hacer nacer. La deidad, pues, no es algo ya realizado. Si así fuera, se hubiera pluralizado en individuos dentro del género. La deidad no es el espíritu, sino lo supone, como el espíritu supone la vida, y ésta los procesos materiales físico-químicos. El espíritu, la personalidad, los caracteres humanos y mentales, pertenecen a Dios, pero no a su deidad; pertenecen al cuerpo de Dios. La deidad de Dios es diferente del espíritu no sólo en grado, sino en especie, y es una emergencia radicalmente nueva en la serie de cualidades empíricas. Como término de la tensión, la deidad representa la culminación creadora del universo, y, en este sentido, Dios puede decirse creador; mas en cuanto emerge, a su vez, del espacio-tiempo, Dios es llamado, más bien, una creatura. Pero Dios, en cuanto infinitud, no es actual, sino sólo ideal y conceptual. No hay, pues, un infinito actual que tenga aquella cualidad; hay un infinito, el universo entero, que tiende a la deidad. La realidad de Dios está en este tender del mundo del espacio-tiempo hacia una cualidad más alta; es un esfuerzo, no una realización.

La filosofía de Alexander representa un esfuerzo nuevo y original de concepción sistemática del mundo. Pero su tesis central (el espacio-tiempo como sustancia de la evolución emergente) es un ejemplo típico de la tendencia a manipular metafísicamente conceptos científicos y a darles un significado que la ciencia no autoriza ni legitima. Desde los supuestos de su evolucionismo materialista no ha podido llegar sino a un panteísmo que excluye la trascendencia divina. Su Dios no es personal ni auténticamente espiritual; es un producto de las fuerzas materiales, un epifenómeno de la materia.

Aunque en torno a Alexander no se formó escuela, entre los pensadores ingleses de la época hubo diversos seguidores de la corriente neorrealista que sostuvieron doctrinas similares. Sobre todo

se divulgó bastante la teoría de la «evolución emergente», enraizada en el evolucionismo de Spencer, y que tanta actualidad ha cobrado en el materialismo científico actual. La había formulado el primero G. H. LEWES en la obra *Problems of Life and Mind* (1875) y la desarrolló C. LLOYD MORGAN (1832-1936) en su obra *Emergent Evolution* (Londres 1923), de quien la asumió Alexander. Sostiene Morgan que en la evolución cósmica se alcanzan grados de complejidad siempre mayores y en cada nuevo grado o nivel *emergen* cualidades nuevas que no son resultantes de las fases anteriores. En la evolución emergente del cosmos se realizan los tres modos fundamentales de materia, vida y mente. En obras posteriores (*Life, Mind and Spirit* [Londres 1926], *The Emergence of Novelty* [ibid. 1933]) sostiene, asimismo, un sistema panteísta donde la emergencia de nuevas cualidades no es debida a un influjo exterior de la divinidad, sino a un impulso inmanente de la naturaleza. Igualmente CHARLIE D. BROAD (1887-), segundo escritor escocés, defensor del realismo en *Perception, Physics and Reality* (Cambridge 1914), que en la obra *The Mind and its Place in Nature* (Londres 1925) acepta «el materialismo emergente» como solución al problema de las relaciones entre la materia y la mente. JOHN LAIRD (1887-1946), avanzado defensor del neorrealismo en *A Study in Realism* (Cambridge 1920), autor de diversos estudios sobre la introspección y la personalidad, y que aboca a afines concepciones evolucionistas en los últimos escritos *Theism and Cosmology* y *Mind and Deity* (Londres 1940, 1944).

Otros seguidores del evolucionismo emergente se oponen al materialismo, como H. W. CARR (1851-1931), que tendía hacia el idealismo; L. T. HOBHOUSE (1864-1929), quien veía en las realidades sociales el supremo grado de la evolución; W. McDOUGALL (1871-1938), que afirmaba el animismo, distinguiendo la vida y la conciencia de la materia. A su vez, N. KEMP SMITH, discípulo y seguidor muy cercano de Alexander, formuló en su obra *Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge* (1924) «una teoría idealista del conocimiento en líneas realistas» e interpretaba las doctrinas de su maestro en esquema de ideal-realismo. Y ya hemos mencionado antes a los profesores ADAMSON, de Manchester, y DAWES HICKS, de Cambridge, como precursores e inspiradores de los mismos neorrealistas americanos.

ALFRED NORTH WHITEHEAD (1861-1947), seguidor de la corriente neorrealista inglesa, con particular enlace con Russell y Alexander, es, sin embargo, un pensador independiente que ha construido un sistema de filosofía especulativa y metafísica muy original, de gran alcance y resonancia internacional.

Nació en Ramsgate, condado de Kent. Su padre era pastor de la Iglesia anglicana, de familia dedicada a las actividades educativas. A los catorce años abandona la casa paterna para proseguir los estudios clásicos en el colegio de Sherborne, formándose especialmente en las letras latinas y griegas. En 1880 entró en la Universidad de Cambridge, dedicándose al estudio de las matemáticas. Acabados los

estudios, pasa a ser profesor, desde 1885, en el Trinity College, de Cambridge, donde permanece hasta 1910, entregado a la enseñanza de matemáticas y logística. De su matrimonio con Evelyn (1890) tendrá tres hijos, de los cuales el menor, Eric, que se hizo aviador, muere derribado en acción bélica en territorio francés (1918), tragedia que afectó mucho a nuestro pensador. En 1910 pasa a enseñar matemáticas en la Universidad de Londres, ocupando desde 1914 una cátedra en el Colegio Imperial de Ciencia y Tecnología. Ocupa allí importantes cargos como decano de la Facultad de Ciencias y en marzo de 1914 asiste al congreso sobre lógica matemática en París acompañado de Russell.

En 1924, a los sesenta y tres años, se traslada a Estados Unidos, aceptando una invitación de la Universidad de Harvard para incorporarse a su departamento de filosofía. Son los años en que se consagra enteramente al estudio y enseñanza de la filosofía, a la reflexión y elaboración de su sistema con la publicación de sus obras principales hasta su jubilación en 1937 con título de profesor *emeritus*. Muere en Boston, a los ochenta y siete años, con fama y nombre universales. Era miembro de la Royal Society desde 1903 y de la British Academy desde 1931.

Las obras de Whitehead se reparten en tres etapas, que corresponden, aproximadamente, con las tres universidades en que enseñó y con los tres intereses dominantes de su desarrollo intelectual. Del primer período de Cambridge proceden sus escritos de matemáticas y lógica simbólica, destacando *A Treatise of Universal Algebra* (Cambridge 1898) y *An Introduction to Mathematics* (Londres 1911), con numerosos artículos sobre temas lógicos y matemáticos, y, sobre todo, la monumental obra *Principia Mathematica*, 3 vols. (Cambridge 1910-1913), escrita, como es sabido, en colaboración con su colega y antiguo alumno Russell, y bien conocida como texto fundamental de lógica simbólica. Del segundo período, que responde a la docencia en Londres, son los escritos sobre epistemología y filosofía de las ciencias: *Space, Time and Relativity:* Proceedings Aristot. Soc. (1915-1916), *An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge* (Cambridge 1919), *The Concept of Nature* (ibid. 1920) y *The Principles of Relativity* (ibid. 1922). El tercer período es el americano, y de él proceden sus conocidas obras de filosofía especulativa: *Science and the Modern World* (Nueva York 1925), *Religion in the Making* (Nueva York-Cambridge 1926), *Symbolism, its Meaning and Effect* (ibid. 1927), *Process and Reality, an Essay in Cosmology* (ibid. 1929), obra principal, en que condensa todo el sistema; *The Function of Reason* (Princeton 1929), *The Aims of Education and Other Essays* (Nueva York 1929), *Adventures of Ideas* (ibid. 1933), *Modes of Thought* (Nueva York 1938) y *Essays in Science and Philosophy* (Nueva York-Londres 1947), compilación de numerosos artículos y trabajos menores pasados[20].

[20] Traducciones españolas. — *Naturaleza y vida* (Buenos Aires 1941); *Modos de pensamiento*, trad. de J. Xirau (Buenos Aires 1944); *Introducción a las matemáticas* (Buenos

Diversas obras de Whitehead han sido traducidas a casi todas las lenguas, incluidas lenguas eslavas, y hasta el árabe, japonés, chino, siendo también numerosas las vertidas al español. Sobre todo, las obras técnicas de lógica simbólica y de matemáticas han tenido general aceptación entre los especialistas. Pero su sistema de filosofía especulativa no se ha popularizado por la complicada sutileza y meticulosidad de su análisis y, sobre todo, por el extraño estilo y lenguaje, sobrecargado de neologismos de oscura significación, que hacen de difícil comprensión su pensamiento, máxime en la obra principal *Proceso y realidad*. Los comentaristas suelen añadir un vocabulario explicativo de tales términos nuevos. No obstante, el pensamiento de Whitehead, por su empeño metafísico, atrae la atención de numerosos estudiosos, especialistas y críticos, ya cansados de una filosofía anglosajona reducida a mero análisis del lenguaje.

Punto de partida. Filosofía de la naturaleza.—Ha parecido ejemplar y aleccionadora la fecunda carrera ideológica de Whitehead, quien, después de haber sido un eminente matemático y lógico y haber producido obras de filosofía de las ciencias, abandona Inglaterra para revelar en América una metafísica de un riqueza poco

Aires 1944), *Aventuras de las ideas* (Barcelona 1947, Buenos Aires 1961); *La ciencia y el mundo moderno* (Buenos Aires 1949); *Proceso y realidad*, trad. de J. ROVIRA ARMENGOL (Buenos Aires 1966); *Los fines de la educación* (Buenos Aires 1957); *El devenir de la religión* (Buenos Aires s.f.); *La organización del pensamiento* (México 1961); *El concepto de naturaleza*, trad. de J. DÍAZ (Madrid, Gredos, 1968).

Bibliografía.—Elenco completo de sus escritos en P. A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of A. N. Whitehead* (La Salle, Ill., [3]1971, junto con diversos estudios críticos y respuesta del autor); A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu* (París 1968) p.567-615, con bibliografía exhaustiva.

Ofrecemos una selección de estudios: P. USHENKO, *The Logic of Events* (Berkeley 1929); A. O. LOVEJOY, *The Revolt against Dualism* (Londres 1930); J. WAHL, *Vers le Concret* (París 1932); W. HAMMERSCHIDT, *Whitehead's Philosophy of Time* (Nueva York 1947); C. HARTSHORNE, *Beyond Humanism. Essays in the New Philosophy of Nature* (Chicago 1937); ID., *Whitehead's Metaphysik*, en *W. and the Modern World* (Boston 1950); A. H. JOHNSON, *Whitehead's Theory of Reality* (Boston 1953); ID., *Whitehead's Theory of Civilization* (Boston 1958); F. CESSELIN, *La philosophie organique de Whitehead* (París 1950); R. SMITH, *Whitehead's Concept of Logic* (Westminster 1953); L. ACTIS PERINETTI, *Cosmologia e assiologia in Whitehead* (Turín 1954); C. ORSI, *La filosofia del organismo di N. Whitehead* (Nápoles 1957); N. MOHANTY, *N. Hartmann and A. N. Whitehead. A Study in Recent Platonism* (Calcuta 1957); I. LECLERC, *Whitehead's Metaphysics* (Londres-Nueva York 1958); J. D. GARCÍA BACCA, *A. N. Whitehead o la metafísica del ser actual*, en *Nueve grandes filósofos contemporáneos* (Caracas 1947) II p.187-360; W. MAYS, *The Philosophy of Whitehead* (Londres 1959); R. M. PALTER, *Whitehead's Philosophy of Science* (Chicago 1960); R. N. ANSHEN, *A. N. Whitehead. His Reflections on Man and Nature* (Nueva York 1961); D. W. SHERBURNE, *A Whiteheadian Aesthetic* (New Haven 1961); V. A. LOWE, *Understanding Whitehead* (Baltimore 1962); C. SINI, *Whitehead e la funzione della filosofia* (Padua 1965); D. W. SHERBURNE, *A Key to Whitehead's Process and Reality* (Nueva York-Londres 1966); W. R. B. GILHAM, *The God-World Relation in Whitehead, Hartshorne and Wieman* (Princeton 1964); J. C. GILMOUR, *Analogical Generalization and Whitehead's Panpsychism* (Emory Univ. 1966); M. A. BERA, *A. N. Whitehead. Un philosophe de l'expérience* (París 1948); W. A. CHRISTIAN, *An Interpretation of Whitehead's Metaphysics* (New Haven 1959); G. L. KLINE (ed.), *A. N. Whitehead: Essays on his Philosophy* (Nueva York 1963); J. ENJUTO BERNAL, *La filosofía de A. N. Whitehead* (Madrid, Tecnos, 1967, con bibliografía).

común que había madurado durante «años de meditación». Con ello ha dado un rotundo mentís a los positivistas lógicos, que, en nombre de la nueva lógica matemática, reducían la filosofía a un puro logicismo, a proposiciones tautológicas o a enunciados de hechos de las ciencias empíricas, llegando a tomar como puro sinsentido la filosofía verdadera. La filosofía especulativa que nuestro pensador defendió es una refutación del neopositivismo y de la filosofía analítica, refutación tanto más válida en cuanto viene de un pensador que en materia de lógica y de ciencias ha dado buenas pruebas. Las proposiciones metafísicas tendrán para él un sentido, y la lógica, «su primer amor», no será sino un instrumento de la metafísica.

Son unánimes los elogios a los escritos de matemáticas y lógica que Whitehead ha producido en su primera docencia en Cambridge, que aquí no cabe exponer. Su *Tratado de álgebra universal* instala esta disciplina en puro campo de investigación de principios generales de deducción matemática. Las matemáticas son concebidas como «el desarrollo de todos los tipos de razonamiento formal, necesario y deductivo», entendiendo lo «formal» que no se interesa en la significación de las proposiciones, sino en la inferencia deductiva de unas proposiciones a otras según ciertas reglas. En seguida se pone de acuerdo con Russell en la elaboración de un general sistema de deducción lógico-matemática. Y parece ser fundamental la aportación de Whitehead en la construcción de los tres volúmenes de los *Principia Mathematica*, que miran a unificar lógica y matemáticas, presentando éstas como una extensión de la lógica formal. A él, que era más técnico en matemática, se deben, en gran parte, los casi 30.000 teoremas de la obra que pretenden recoger el sistema lógico-formal de Frege y exponerlo en la notación de Peano; la técnica matemática procedería de él, mientras que de Russell vendrían nociones fundamentales como la teoría de los tipos y la filosofía del tratado.

En subsiguientes escritos menores seguirá desarrollando Whitehead el sistema de la lógica simbólica en distintas aplicaciones de la lógica matemática a la geometría e incluso a la física. Pero sostiene que tal física elaborada bajo forma simbólica no es un tratado de física, y menos de filosofía, aun reconociendo el interés de la lógica como un *organon* cuya capacidad de generalización se ordena directamente a la interpretación de la estructura del mundo material. Tiene así conciencia de hallarse en una fase previa a la construcción de la filosofía.

La concepción de la filosofía de la naturaleza marca el segundo estadio de la reflexión de Whitehead, representado por las obras *Investigación sobre los principios del conocimiento natural*, *El concepto de naturaleza*, que es su exposición más clara, y *El principio de relatividad*. Tienen por cometido «poner las bases de una filosofía de la naturaleza, que es la presuposición necesaria de una física teórica reorganizada». Pero en tal perspectiva esa filosofía de la naturaleza ha de ser, más bien, llamada «una filosofía de la ciencia natural», es decir, una filo-

sofía de las ciencias o de la ciencia física, que es por excelencia la ciencia de la naturaleza [21]. Es la tarea a la que ahora se limita.

En *El concepto de la naturaleza*, Whitehead formula ya claramente la tesis fundamental de su *realismo*. La naturaleza es el objeto de la percepción sensible, y en esta percepción tenemos conciencia de algo que no es pensamiento y que es extraño al pensamiento. «La sensación es sensación de alguna cosa», la cual tiene independencia respecto del pensamiento. En esta percepción sensorial, lo que es percibido aparece como no pensamiento; «es percibido como un ente que es término de la sensación, algo que está más allá del hecho de la sensación misma». La naturaleza descubierta por la percepción se revela como un conjunto de entidades «cuyas relaciones mutuas pueden ser expresadas por el pensamiento sin referencia al espíritu, es decir, sin referencia ni a la conciencia sensible ni al pensamiento. Y la primera tarea de la filosofía, o ciencia de la naturaleza, es dar una clasificación general de las entidades naturales descubiertas en la percepción» [22].

En la línea de los demás neorrealistas, comienza con la crítica de la filosofía griega, y, más concretamente, de la lógica de Aristóteles, a cuya influencia se debería la concepción errónea del estatuto metafísico de las entidades naturales. Esa lógica de atribución de un predicado a un sujeto es la que ha llevado al concepto de la «cosa concreta» como una *sustancia* estática, substrato que soporta los accidentes o cualidades [23]. Whitehead deriva esta crítica de la sustancia de Russell y su lógica relacionista y la reitera con vigor más tarde. Su posición desde un principio es crudamente antisustancialista, que la mantendrá hasta el final. Tal teoría materialista se opondría a la actividad creadora de la naturaleza y a su constante evolución.

En lugar de esta teoría tradicional, Whitehead erige la nueva concepción de la naturaleza, no descompuesta en instantes sin duración y en puntos espaciales sin espesor, sino como una «continuidad de existencia» que implica una duración sin ruptura. El término inmediato de la percepción sensible es «una *duración* teniendo un espesor temporal». La idea de sustancia es una abstracción que no responde a los datos últimos de la conciencia. Tal concepto de la *durée* proviene de Bergson, cuya influencia aquí es patente, junto con la de W. James sobre la conciencia y su contenido como un flujo continuo de seres en perpetuo cambio. A estas nociones une Whitehead su interpretación de la teoría relativista y del continuo cuatridimen-

[21] *Concept of Nature* (Cambridge 1920), pref. y p.2 3. Dada nuestra exposición, por fuerza muy breve y sintética, nos abstenemos casi de citas de textos. Pueden verse en obras más modernas y más al alcance, como la de J. ENJUTO BERNAL, *La filosofía de A. N. Whitehead* (Madrid, Tecnos, 1967), y el exhaustivo estudio de A. PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu* (Paris 1968), cientos de citas acumuladas para cada uno de los aspectos que indicamos del sistema de Whitehead.

[22] *Concept of Nature* p.3 4-5 28-29.

[23] Ibid., p.16-18 20.

sional de Minkowski, que muestran que en la naturaleza no hay sustancias en reposo, sino en continuo cambio a través de su relación con el tiempo.

Según su concepción, la naturaleza se presenta a nosotros como un todo complejo de acontecimientos que pasan. Cada duración, que es un todo presente implicando el pasado y en tensión al futuro, llega a ser y pasa; lo esencial a la naturaleza es que «pasa» y la naturaleza misma es un *proceso*. Y por eso la percepción nos presenta los hechos concretos de la naturaleza como *acontecimientos (Events)*, manifestando una cierta estructura en sus relaciones mutuas. El mundo, pues, es un conjunto de acontecimientos distintos entre sí y en continuo devenir. Mas si los eventos pasan, ¿cómo podemos reconocer las cosas? El reconocimiento de tales eventos fugaces los convierte en *objetos*, los cuales parecen ser las cualidades de dichos eventos, ciertos factores que no participan en el fluir de la naturaleza. Tales factores se reducen a relaciones, constituyendo un sistema de correlaciones entre los distintos acontecimientos: relaciones de «situación», de condicionantes activos y pasivos, etc. Los objetos se constituirán, pues, por un haz de relaciones entre los distintos hechos. Whitehead distingue tres grandes tipos de objetos: los «objetos sensibles», como un color, sonido, etc.; «objetos perceptuales», formados por una asociación de objetos sensibles en la misma situación, siendo la permanencia de esa asociación el objeto reconocido, son los llamados objetos físicos o cosas de la experiencia común, como un árbol, una mesa, etc.; y, en tercer lugar, «los objetos científicos» (electrones, moléculas), designando los caracteres más permanentes de los acontecimientos percibidos.

El núcleo del sistema de Whitehead se encuentra ya preformado en esta primera etapa de su filosofía de la naturaleza. En sustancia, se cifra en una concepción del mundo en perpetuo devenir, constituido por un inmenso conjunto de acontecimientos que pasan y cambian de continuo, ligados entre sí por relaciones internas que transforman el mundo en un todo relacional. Esta concepción de base empirista es la que va a ser erigida en una metafísica o especulación en extremo complicada y difícil por su extraña terminología y conceptualización, que conservará el mismo fondo de visión evolucionista del mundo material. Mencionemos sus aspectos más importantes.

El sistema. Filosofía del organismo.—Es la filosofía que ha desarrollado Whitehead en su última etapa americana, en que abandona el tema de la ciencia y se entrega totalmente a la reflexión filosófica, la cual, sin embargo, está en continuidad con la anterior consideración científica. La obra más madura, en que expone el conjunto del sistema, es *Proceso y realidad*, completada con diferentes aspectos de los otros escritos.

Tal sistema le llama Whitehead, con frecuencia, *filosofía del organismo* como su apelación propia. «La nueva doctrina del organismo» es la que debe sustituir al materialismo mecanicista y recoger los resultados de la ciencia moderna, que conducen a una concepción orgánica de la naturaleza; la noción de materia ha de ser reemplazada por la de «síntesis orgánica». Con tal apelación se sitúa en una perspectiva biológica (varios términos usados, como «concrescencia», vienen de la biología) y quiere recalcar los procesos de crecimiento de los entes, así como la armonía e integración del mundo en el todo de la divinidad.

Whitehead llama también a su filosofía una *metafísica* y una *cosmología*. La metafísica la entiende como «la ciencia que mira a descubrir las *ideas generales* que son indispensables para el análisis» y para «determinar la naturaleza de todo lo que existe». Es sobre todo una metafísica descriptiva. Pero trasciende a la mera descripción positivista, pues su grado de generalidad le permite «plantear las cuestiones estéticas, morales y religiosas en relación con los conceptos del mundo que tienen su origen en la ciencia natural», comprendiendo incluso una teología. Es, a la vez, una *cosmología*, una suerte de metaciencia, o interpretación de los contenidos de la ciencia, que en su generalidad rebasa los contenidos de las ciencias particulares e incluye a éstas como el género las especies. Intermediaria entre la metafísica y la ciencia, trata de determinar lo que hay de relativamente universal en la época cósmica actual, en la constitución actual del mundo que conocemos. Porque las leyes cosmológicas no gozan de la absoluta necesidad de principios universales, sino que reflejan una época cósmica determinada. El doble nivel de metafísica y cosmología va confundido, sin mayores precisiones, en su pensamiento.

Vengamos ya a la *presentación* de esta filosofía del organismo. Se trata de una metafísica descriptiva y explicativa de la realidad del universo a base de generalidades o nociones fundamentales que «permiten elucidar el hecho concreto». Estas nociones son los principios generales que configuran esa estructura del mundo. Pero Whitehead ha trazado un esquema complicadísimo de estos principios, que él llama *categorías*. Aparte de la primera categoría fundamental (constituida por las nociones últimas de uno, múltiple y creatividad), su esquema categorial comprende tres largas series: *categorías de la existencia* (son ocho), que señalan los distintos modos de ser; *categorías de la explicación* (son ¡veintisiete!), que dan las nor-

mas del proceso del devenir de las actualidades; *categorías de la obligación* (son nueve), que expresan las condiciones a las cuales debe conformarse toda «concrescencia» o crecimiento de las entidades. No es el caso detallar tan profusa inventiva categorial, ni tampoco es preciso, sino sólo destacar los cuatro principios más salientes:

a) *El principio ontológico* (13.ª categoría de explicación) afirma que toda realidad debe referirse siempre a entidades actuales, y los demás tipos de existencia son derivados y abstractos: «Fuera de las cosas que son actuales, no hay nada ni en hecho ni en eficacia... Todo es positivamente en alguna parte en actualidad, y potencialmente en todas partes»[24]. Es la afirmación básica del realismo ontológico y condenación del subjetivismo de la filosofía moderna.

b) *El principio de relatividad* (4.ª categoría de explicación), con frecuencia enunciado así: «Pertenece a la naturaleza de un ente el ser un potencial para todo devenir». Introduce la radical noción de potencialidad, que todo lo actual es, a la vez, potencial bajo otro aspecto, y niega la teoría de sustancia, afirmando la categoría de relación como fundamental.

c) *El principio del proceso,* que sostiene que todo cambia, todo está en devenir. «El ser de una entidad actual está constituido por su devenir. Tal es el principio del proceso», según el cual toda existencia está en proceso de autorrealización o actualización. La idea de la realidad en continuo cambio o devenir, nada sustancial o permanente, la mantiene Whitehead desde el principio de su filosofar.

d) *Principio de la subjetividad reformada,* según el cual el proceso que constituye la entidad actual es un proceso de experiencia: «El proceso es el devenir de la experiencia».

Las entidades actuales.—Constituyen el núcleo central de la especulación de Whitehead, según dice el prefacio de *Proceso y realidad:* «La doctrina positiva de estas conferencias concierne al devenir, el ser y la relacionalidad de las entidades actuales». Y los dos tipos fundamentales dentro de la categoría de existencia son: 1) *las entidades actuales, res verae* o realidades terminadas; 2) *las entidades ideales,* puros potenciales o formas determinantes. Las otras seis categorías de existencia incluyen los diversos elementos componentes, nexos o derivados de las entidades actuales, que, según el principio ontológico, deben referirse siempre a dichos entes actuales.

[24] *Process and Reality* (Londres 1929) p.64.

Entidades actuales es el nombre común que reciben estas realidades del mundo. El otro nombre más empleado es el de *ocasiones actuales*, equivalente al de «acontecimientos», con el que designaba en la primera especulación los hechos del mundo; con otros nombres derivados, como «actualidades», «ocasiones de experiencia», «existentes», etc. Pues bien, según la primera intuición de Whitehead: «El universo está compuesto de múltiples actualidades» que no son independientes, sino relacionadas y conectadas entre sí orgánicamente y en un proceso de devenir que caracteriza su manera de ser; el mundo está constituido por el *hacerse* de entidades actuales.

Cada una de las entidades actuales es distinta de todas las demás, por incluir siempre un elemento de novedad en su nacimiento, porque dentro del continuo extenso ocupan diferente *región* y por estar vinculadas en diversos conjuntos o aglomeraciones («nexos», «sociedades») con diversas relaciones internas y externas. Y en función de las diferencias habidas en su medio ambiente aparecen cuatro grados distintos en el mundo actual. El grado inferior lo constituyen las ocasiones actuales que se encuentran en el llamado «espacio vacío»; otro grado es el de ocasiones actuales que son momentos en las biografías de objetos perdurables no-vivientes, como electrones, moléculas y otras partículas; el tercer grado, de aquellas que son momentos en las biografías de objetos perdurables vivientes; y el cuarto, de las que se encuentran en objetos vivientes con conocimiento consciente. Whitehead recalca que todas estas entidades son de un *género único;* Dios mismo es una entidad actual dentro del género, aunque difiere específicamente de todas las otras.

El análisis de la entidad actual es dado de dos maneras: uno es por descripción del proceso que constituye su propio devenir o autocreación de su ser, que es el análisis *genético* o de su *constitución formal;* el otro es el análisis de su potencialidad para entrar en el devenir de otras entidades, que es de su *objetivación* en esas otras entidades. Interesa ahora describir el primero y más importante: el análisis de su constitución interna.

La concrescencia designa el proceso de constitución genética de una entidad actual. Es un término de biología significando el crecimiento por unión, o asimilación al modo de los vivientes, de múltiples elementos que se integran en una unidad compleja y completa que es el nuevo individuo. Este proceso de «concrescencia» o unificación de lo múltiple reali-

zado por la creatividad, por el cual «las múltiples cosas del universo devienen la entidad actual una», se realiza en tres etapas: 1) la primera, llamada «fase inicial, responsiva o conformal», por la que la entidad naciente «prehende» o capta como «datos», múltiples elementos o «sentires» físicos del mundo actual para integrarlos en la propia individualidad; 2) «la fase suplemental», por la que la entidad concrescente «prehende» otra serie de sentires más complejos; 3) la fase última de la concrescencia es «la satisfacción», que es el logro de la aspiración subjetiva de la entidad, que en principio se presenta como un ideal indeterminado recibido directamente de un sentir físico híbrido de la naturaleza primordial de Dios y que se determina internamente al constituirse la entidad como tal.

Este proceso concrescente conlleva las nociones básicas de la especulación de Whitehead, centradas en el concepto siguiente y su dialéctica.

La prehensión («Prehension») y sus formas. Este término designa, ante todo, «la actividad por la cual una entidad actual efectúa su propia concreción de otras cosas». Es un proceso de apropiación, de captación de diversos elementos para la constitución de su actualidad. Pero, a la vez, las «prehensiones» están clasificadas en la segunda categoría de la existencia, y son llamadas «hechos concretos de relacionalidad *(relatedness)*». Son los elementos de que está compuesta la entidad actual y que además vinculan a la experiencia de la entidad concrescente las demás entidades actuales, uniéndolas a sí en una serie compleja de relaciones.

La teoría de las prehensiones lleva como fondo implícito la gnoseología de Whitehead, basada en las tres negaciones, comunes al neorrealismo anglosajón: la negación de lo sustancial, el rechazo de la distinción o «bifurcación de la naturaleza» entre el mundo físico y el mundo mental y negación de la teoría representativa del conocimiento por ideas o imágenes intermedias. La idea de «prehensión» deriva de «aprehensión» o percepción, pero trata de eludir estos términos. Para Whitehead, la conciencia se encuentra en sector restringido de la experiencia, la cual es anterior. La conciencia es una forma superior de la experiencia, una de las maneras en que las entidades actuales captan lo real.

Y, por otra parte, toda conciencia exhibe un nivel de «lo mental» que está vinculado a la emoción o sentimiento más que al pensamiento consciente. Para Whitehead, la conciencia es secundaria; hay en el universo físico una abrumadora mayoría de prehensiones, físicas y mentales, sin asomo de conciencia.

Whitehead habla también de percepción, pero sitúa la de tipo sensible y consciente en segundo plano. La forma fundamental de

percepción es la de *eficacia causal,* dada en las prehensiones iniciales y físicas; una especial relación simpática y de base emotiva que ofrece un conocimiento vago y diluido o «visceral». Es presupuesta en la «percepción sensible», fundada, sobre todo, en la visión, y recibe el nombre de *inmediatez presentacional,* porque la unión del percipiente y el dato conocido es inmediata, sin mediación de representaciones. Un modo mixto de percepción es llamado de *referencia simbólica,* porque el conocimiento superior se verifica por *símbolos* que interpretan la información, una vaga y general, otra clara y precisa, de las dos anteriores.

El *ens cogitans* de Descartes se convierte, para Whitehead, en *ens prehendens.* Esto ya supone que en su sistema es esencial la *bipolaridad,* que sustituye en su monismo la dualidad materia-espíritu. Cada entidad actual conlleva dos dimensiones o aspectos: un *polo físico* y un *polo mental.* Su «polo físico», que hereda de su «pasado», de las entidades actuales que prehende, va acompañado de una «reacción conceptual», que constituye su «polo mental», por el que prehende los objetos eternos. El polo físico lo constituyen las prehensiones y datos físicos; el polo mental, sus sentires o percepciones conceptuales. No hay entidad desprovista de uno y otro polo, ni aun la entidad actual que es Dios, aunque lo mental en él prevalezca sobre el polo físico, y a la inversa en las entidades actuales del mundo temporal. De esta suerte, el mundo físico no puede ser comprendido sin el otro aspecto mental.

Tres son los *factores constitutivos de toda prehensión*: 1) el sujeto que prehende, o la entidad actual en la que la prehensión es un elemento concreto, 2) el *dato* que capta, o los componentes de su concrescencia, físicos o conceptuales; 3) la llamada *forma subjetiva,* que es *cómo* este sujeto siente su dato objetivo. Los conceptos de sujeto y dato son correlativos, pero la relación se invierte. El sujeto ya no es una sustancia preexistente. Una entidad actual no es «algo» anterior a sus prehensiones, sino algo que se sigue o se compone de ellas, es decir, la unidad de sus prehensiones. El sujeto es llamado por ello *superject,* producto de una experiencia y consecuencia de sus propios sentires, que se orienta más allá de sí, hacia su «satisfacción» final, determinada por su propia aspiración subjetiva. La «forma subjetiva» es la *tonalidad afectiva,* o reacción emocional del sujeto, que, según se dijo, se da en cada sentir perceptivo, y que determina la manera en que el dato —entidad precedente u objeto— se incorpora a la entidad prehensora.

La división de las prehensiones esclarece más este proceso concrescente de la entidad actual. Se distinguen las *prehensiones positivas o sentires (Feelings)* y las *prehensiones negativas.* Las prehensiones positivas son aquellas en que el dato se incorpora a la entidad prehensora. El nombre propio de «sentir» de nuevo indica la reacción mental que se da en toda percepción prehendente aun de nivel físico no sensible. Si el sentir tiene como dato una entidad actual o complejo de ellas, el proceso de incorporación es de objetivación; si el dato, en

cambio, es un objeto eterno, el proceso es de «ingresión», como se dirá. Las *prehensiones negativas* son aquellas en que los datos o entidades que se ofrecen al sentir son rechazados porque el sujeto concrescente los considera incompatibles con su aspiración subjetiva dada por Dios. En ellas no se da el sentir ni objetivación, pero sí la forma subjetiva o la manera en que el dato se siente. Tal *actitud* de rechazo es ya una relación con que la entidad concrescente se vincula a todas las entidades cuyas prehensiones rechaza.

Las prehensiones positivas o sentires se distinguen, a su vez, en tres tipos: *sentires físicos simples*, *sentires conceptuales* y *sentires transmutados*. Los «sentires físicos simples» tienen como dato entidades actuales que por la prehensión son subjetivados; son los que se dan en la primera fase de la concrescencia. Los «sentires conceptuales» son los que tienen como dato un objeto eterno realizado en la entidad actual físicamente sentida, y así derivan de los sentires físicos simples. Mas la forma subjetiva del sentir conceptual lleva implícito un deseo de realización de tal objeto contemplado, que es llamado *apetencia* (*Appetition*) —valoración conceptual a la vez que afán de realización del dato contemplado—, y de este modo se verifica la incorporación del objeto eterno a la entidad concrescente.

Los sentires transmutados surgen de los dos tipos de sentires físicos y conceptuales cuando no son simples o puros, sino integrados de ambos. Así, los sentires físicos híbridos, que prehenden una entidad actual, pero su contenido, como dato, no se deriva del polo físico de la entidad físicamente sentida, sino que proviene del polo mental de dicha entidad.

Tal tipo de sentires transmutados tienen como dato objetivo a un *nexo* de entidades actuales prehendido como un sentir físico único. La ley de «transmutación» hace posible captar diversas entidades actuales contrastadas con un objeto eterno (los diversos matices del «rojo») como algo uno o «nexo». Junto a los sentires proposicionales, se clasifica, en este tipo de sentires complejos o nexos constitutivos del acontecimiento total, los «sentires comparativos», los «propósitos», que enfocan su apetencia sobre un objeto eterno seleccionado, y los «sentires intelectuales», más elevados, que integran un complejo de entidades actuales en una proposición, y cuya fase superior es la *conciencia*, que se nos presenta como un objeto eterno de las especies subjetivas. Por esta técnica sutil y extraña de composición de entidades actuales trata Whitehead de explicar todos los fenómenos psicológicos del conocimiento sin necesidad de un yo o principio mental.

El perecer («perishing») de las entidades actuales.—El proceso de la concrescencia termina en la «satisfación», o realización plena de la entidad actual bajo el impulso de esa aspiración subjetiva, a un ideal o finalidad interna hacia la completez, que ha recibido, como elemento inicial, de Dios. Pero «la auténtica esencia de la actualidad real es *proceso*. Por lo tanto, cada cosa actual sólo debe entenderse en

términos de su devenir y su perecer»[25]. En virtud de este principio del cambio continuo, la entidad actual no puede entenderse como algo estático y permanente. Cuando ha llegado a su satisfacción terminal, va a objetivarse en otra concrescencia, pasando a ser elemento de una nueva creación. Es el proceso, «el tránsito de un existente particular a otro existente particular».

Así resuelve Whitehead la alternativa permanencia-cambio, ser-devenir, poniendo como característica última de la existencia un proceso, un devenir, que es inherente al ser mismo de una entidad individual. Cuando ha llegado a ser completa, ella perece, pasando «de la inmediatez del ser al no-ser de la inmediatez». Pero esto no significa que pase a la nada. Perecer para ella es asumir «una nueva función metafísica en el avance creador del universo», una «función en un futuro trascendente. El no ser de las ocasiones es su inmortalidad objetiva». De este modo, cesando de *ser* subjetivamente, la entidad actual deviene elemento de una nueva entidad que la prehende, pasando por ello a ser *objetivamente inmortal*.

Whitehead piensa que, con esta teoría del perecer y de la inmortalidad objetiva, las nociones de «actualidad estática» y de «sujeto incambiado del cambio» pueden ser definitivamente abandonadas, y, con ellas, la idea de sustancia, sustituida, como en la doctrina de Heráclito, por la de un fluir eterno.

Los objetos eternos.—La teoría de los objetos eternos va supuesta en toda la explicación anterior y es el complemento de la teoría de las entidades actuales. Los objetos eternos aparecen, bajo el nombre de «entidades ideales o formas», como uno de los tres elementos constitutivos del mundo temporal con los otros dos de la creatividad y Dios, a la vez que en la categoría quinta de la existencia, la de las potencialidades, opuestas a las entidades actuales.

La influencia platónica es aquí manifiesta, como en otros neorrealistas. Whitehead presenta su filosofía como una versión moderna del «punto de vista general de Platón»; serán el equivalente de las ideas platónicas. Pero rehúye llamarlas «ideas», porque su función es distinta; en Platon, las ideas representaban la máxima actualidad, mientras que en su sistema son pura potencialidad. Rechaza también la palabra «esencias» por su significado real. Los llama «formas», «entidades ideales», «abstractas», «puras potencialidades», etc., y, para evitar toda sugestión equívoca, acuña el término de «objetos eternos». Su mayor afinidad es con los «universales» de la doctrina escolástica.

Los objetos eternos son definidos como «potenciales puros para la determinación específica del hecho, o formas de definidad». Las entidades actuales se distinguen por una serie de características que se repiten indefinidamente. «Un color es eterno... Viene y va. Pero donde aparece es el mismo color». El mundo temporal es transito-

[25] Ibid., p.320.

rio, pues se encuentra en continuo proceso creador; pero dentro de esa transitoriedad aparecen y reaparecen las mismas formas que asume para determinarse; las cosas negras o rojas cambian, mas el negro o el rojo son siempre lo mismo. Estas formas son los objetos eternos concretados en las cosas actuales.

Los objetos eternos son de por sí entes concretos y en potencia para la determinación de las entidades actuales. Esta abstracción abre una dimensión de realidad imprescindible para explicar lo actual: el mundo de lo potencial, de lo posible. Los dos tipos de realidad son, para Whitehead, el tipo de *Actualidad* y el de *Potencialidad* pura, que hace posible el devenir y constituye el ámbito de estos objetos eternos. Un objeto, en general, es lo que pasa a ser «dato» para las prehensiones actuales. También las otras entidades actuales pueden ser objeto de prehensión física para la entidad concrescente. Pero objetos eternos son las formas o cualidades que entran en la determinación de la entidad particular, y como esencias abstractas se definen eternas o intemporales y se prehenden conceptualmente, es decir, a través del polo mental de la entidad concrescente. En cuanto abstractas e ideales, son meras posibilidades, pero tienen potencial real por su participación en la entidad actual.

Los objetos eternos son infinitos en número, como las potencialidades, y se distinguen entre sí por su *esencia individual* o forma, y sólo en número finito pueden ser ingredientes de una entidad actual. Y se dividen en dos tipos: objetos eternos de las *especies subjetivas* y de las *especies objetivas*. Los primeros constituyen «un elemento en la definidad de la forma subjetiva de un sentir, una forma determinada en la que puede sentirse un sentir. Es una emoción, una adversión o aversión, un placer, un dolor». Es decir, son universales que funcionan como cualidades emotivas de amor, estimación y de otras sensaciones; de cualidades de forma, como el «rojo», «azul» y sus diferentes tonos de intensidad. Los de «especies objetivas» se muestran, en cambio, en el «lado público», en sus relaciones con los datos del mundo actual de la entidad prehensora o con los hechos físicos. Estas especies objetivas tienen un carácter cuantitativo que permanece constante; así, la década, el triángulo geométrico, los números.

Esencial a los objetos eternos es la *relacionalidad*. Según Whitehead, cada objeto eterno tiene una *esencia individual:* es lo que es, en su individualidad particular. Y a la vez tiene una *esencia relacional*, por la que se vincula, bien directa o indirectamente, con todos los demás objetos eternos. La relacionalidad es también fundamental y constitutiva de los objetos eternos, que agrupa dichos objetos en formas de orden múltiple. Dios en su naturaleza primordial es la entidad actual que «ordena» la multiplicidad de los objetos eternos al prehenderlos de una manera determinada en función de su apetencia para la realización de su aspiración subjetiva.

De otro lado, las relaciones *externas* son las que vinculan a los objetos eternos con las entidades actuales. Por estas relaciones, sea

directas, o de conveniencia, sea *indirectas*, o de exclusión y eliminación, se efetúa la llamada *ingresión* de los objetos eternos que se incorporan como datos a la entidad actual. Whitehead denomina «ingresión» a dicha incorporación de los objetos seleccionados, por pasar como ingredientes a la entidad concrescente. Y, a la manera platónica, considera el proceso como «participación» de las formas ideales en la entidad actual: tales formas u objetos eternos son «ejemplificadas» o realizadas en las cosas temporales, que «nacen de su participación en las cosas eternas». La ingresión tiene lugar mediante la que llama *decisión* de la entidad actual; una actividad selectiva que decide la medida de conveniencia o valoración de cada objeto respecto de su propio proyecto de aspiración subjetiva hacia la satisfación última, dado por la naturaleza primordial de Dios.

Organización social.—Whitehead ha esbozado una concepción social como extensión de su sistema cosmológico, o mejor, ha concebido su cosmologia al modo de una organización social. En *análisis macroscópico*, ha concebido el mundo entero, tanto inorgánico y material como el mundo de los vivientes y de las sociedades humanas, como una inmensa complejificación de series de conjuntos, todos ellos compuestos de esas unidades mínimas o unidades atómicas que son las entidades actuales. Tal es su especulación de los *nexos* y *sociedades*.

Los «nexos» son señalados en la categoria 3.ª de la existencia y descritos como «hechos públicos». Forman la base de las sociedades, que constituyen un tipo especial de nexos con características peculiares. Un *nexo* «es un conjunto de entidades actuales en la unidad de relación constituida por sus relaciones recíprocas o —a la inversa— por sus mutuas objetivaciones»; o también se define como «un conjunto de ocasiones (entidades) vinculadas por su inmanencia mutua». Todo está relacionado en el mundo de las entidades con interna vinculación o «inmanencia mutua», por lo que todas ellas tienden a constituirse en conjuntos cada vez más complejos y vastos. Todo nexo implica un contenido de otros nexos en su constitución, y, a la vez, siendo el universo un proceso sin término, siempre habrá otros nexos posibles más abarcadores. El nexo que se encuentra subordinado a otro es llamado *subnexo*, que sólo puede mantenerse dentro de la sociedad a la que pertenece.

Whitehead aplica primero esta teoría de los simples nexos a la constitución de espacio y tiempo. El continuo extenso es un esquema de relaciones que vincula «externamente» a todas las regiones atómicas que las entidades actuales ocupan. La extensividad espaciotemporal es por ello un complejo relacional de todas las entidades actuales unidas en la experiencia de un mundo común. Hay nexos «puramente espaciales», formados por relación directa entre las mónadas contemporáneas, y «nexos temporales», constituidos por ocasiones antecedentes y consiguientes vinculadas por la transición temporal de ocasión a ocasión.

Las sociedades son nexos más complejos que gozan de *orden social.* Se distinguen por tener un elemento común, de forma que surge de cada miembro del nexo por las condiciones que le son impuestas por sus prehensiones de otros miembros. A diferencia de la entidad actual, que *es* y *perece,* la sociedad tiene un carácter de *perdurabilidad.* A ella corresponde la *permanencia* y duración persistente en el tiempo, y no a una pretendida «sustancia», como se imaginó desde la filosofía griega.

Hay diversos tipos de sociedades, a comenzar por una *sociedad simple,* constituida por una sucesión lineal de entidades actuales o sociedades *corpusculares,* integradas por muchas series de objetos perdurables. Las que normalmente se ofrecen a nuestra percepción son las *sociedades estructuradas,* que contienen una serie de *subsociedades,* o conjuntos, a su vez estructurados e independientes del compuesto, como las moléculas, serie de átomos y electrones en el complejo de una piedra. Las sociedades estructuradas muestran un orden de complejidad relativo al número de subsociedades y subnexos que contengan. Los grados más bajos de las sociedades estructuradas son los objetos materiales inorgánicos, como las rocas, las moléculas, etc. Entre las sociedades estructuradas más complejas se encuentran los organismos vivientes. Para Whitehead, la «vida» no parece ser algo distinto de lo inorgánico, sino, más bien, el producto de la complejidad de una estructura social determinada.

No existe, pues, *diferencia esencial* entre las sociedades inorgánicas y las *sociedades orgánicas* o *vivientes,* porque lo mental se da en ambas. La diferencia está en que las inorgánicas muestran una complejidad menor de sentires en su polo mental, mientras que en las sociedades orgánicas es preponderante el polo mental de las entidades que componen la mayoría de sus nexos integrados.

A su vez, en las sociedades orgánicas aparecen diferencias de nivel según el mayor grado de complejidad. En los organismos superiores, la actividad mental que los caracteriza va a dar lugar al pensamiento, y en los casos más elevados, a la *conciencia.* El cuerpo humano, por fin, tiene el nivel más alto de lo que Whitehead llama «vida». Es una sociedad compuesta de un sinnúmero de sociedades inorgánicas estructuradas —moléculas, átomos— que sirven de materia prima a otras sociedades más complejas —las células—, en las que el polo mental es más activo en sus reacciones originales al medio ambiente. No hay sociedades vivas que carezcan de esta base necesaria de sociedades inorgánicas. Lo orgánico necesita de lo inorgánico como fundamento; el polo mental proviene siempre de un polo físico genéticamente anterior.

Whitehead habla también de una *sociedad general extensa,* que constituye el medio ambiente más abarcador del universo; y como trama estructural de la misma, de una *sociedad geométrica,* a cuyas relaciones de puntos y líneas aplica las nociones de entidades y grupos; y sobre el supuesto de ambas, de una *sociedad electromagnética,* que abarcaría nuestra presente época cósmica, orden universal mu-

dable al que pueden suceder nuevos cambios y nuevo orden de cosas en futuras épocas cósmicas. Su desbordante imaginería nada tiene que ver con la filosofía social y es una indebida extrapolación de lo social humano a su delirante cosmología.

La creatividad.—La *creativity* aparece como uno de los tres elementos intemporales —junto con las formas ideales u objetos eternos y Dios— que contribuyen a organizar el mundo actual temporal. Constituye, en correlación con esas otras dos nociones últimas, «la categoría de lo último», el principio metafísico último.

Se ha dicho que el mundo está formado de innúmeras entidades actuales que se van sucediendo y engendrándose unas a otras en una incesante procesión de nuevas formas que es el avance creador del mundo. ¿De dónde viene ese impulso indefinido hacia la producción de síntesis nuevas? Whitehead responde que es la «creatividad», que en *La ciencia y el mundo moderno* lo designaba como «la actividad subyacente de realización», «la energía eterna subyacente», y en esta obra principal la define: «Es el universal de los universales que caracteriza el hecho último, el principio último por el cual los múltiples (las entidades), que son el universo disyuntivamente, devienen la ocasión actual una, que es el universo conjuntivamente... La creatividad es el principio de la *novedad*[26].

La creatividad va a expresar, pues, el proceso renovador de las entidades actuales, en constante transición de unas a otras y que hace inteligible el dinamismo del mundo. Su función se cifra en realizar el pasaje de lo múltiple a lo uno, de la multiplicidad disyuntiva de las cosas diversas a la unidad individuante o síntesis de las entidades múltiples; y, a la vez, ser el principio de *novedad*, porque de la reunificación de múltiples entidades actuales emerge una entidad nueva. El avance creador de la naturaleza va siempre a la novedad, sin que esta naturaleza sea nunca completada o acabada.

La creatividad no es, por tanto, una entidad actual al margen de la concretización de las otras entidades, sino un principio metafísico inmanente que no implica determinación alguna. Es, simplemente, potencia de creación que pasa y se transmite de una entidad actual a otra. Mucho menos ha de ser concebida como un agente exterior o «causa primera» que impulse el proceso creador. Whitehead ha rechazado siempre la noción de un creador trascendente que haga salir las cosas

[26] Ibid., p.31.

de la nada y excluye toda idea de separar la creatividad de las creaturas. Las mismas entidades actuales —comprendido Dios mismo, si bien de manera especial— son, a la vez, las *creaturas* de su creatividad y sus condiciones[27].

Tal principio metafísico ha de entenderse, por tanto, como *inmanente* al mundo. Whitehead afirma que el mundo es el creador de sí mismo y son las creaturas o entidades de él las que realizan ese proceso autocreador. La creatividad no es algo distinto de las entidades que devienen, sino que está en todas ellas como el impulso que les mueve en su proceso autocreador. Por eso la compara «a la «materia» aristotélica y a la «materia neutra moderna» (del monismo neutral), por estar «desprovista de carácter propio» y ser «una noción última de la más alta generalidad, que es la base de la actualidad»[28]. Pero la total *pasividad* de la materia prima de Aristóteles se diferencia radicalmente de este concepto de creatividad, que es «la pura noción de actividad condicionada por la inmortalidad objetiva del mundo actual». Más adecuada es su analogía con la noción de *fuerza* activa de Leibniz, propia de su dinamismo cosmológico, o del *élan vital* de Bergson, resorte de su evolución creatriz.

Dios y el mundo.—La incorporación de Dios a la metafísica de Whitehead ha sido uno de los puntos más atacados por sus impugnadores, y parece inútil desde el momento en que el impulso creador ha sido puesto como inmanente al mundo. Pero se sabe que Whitehead estuvo interesado durante ocho años, en su época de Cambridge, en el estudio de la teología, y en toda su obra se transparenta un profundo sentido religioso. Su concepción tan especial de Dios es introducida para otras funciones que dan culminación a su sistema metafísico. Sobre el tema se ocupa especialmente en el último capítulo de *Proceso y realidad,* con este título de «Dios y el mundo».

Dios es presentado, primero, como el principio que une las dos esferas del ser, la potencialidad y la actualidad, el poder ser y el ser. Los objetos eternos no pueden *realizarse* sino gracias a una *mediación:* «Las cosas que son temporales nacen

[27] Ibid., p.130: «El mundo es creador de sí mismo; y la entidad actual, en tanto que creatura de ella misma, pasa, en su función inmortal, de con-creador de un mundo trascendente. En su autocreación, la entidad actual es guiada por el ideal que posee en tanto que satisfacción individual y en tanto que creador trascendente».

[28] Ibid., p.46-47.

de su participación en las que son eternas. Entre los dos grupos, la mediación es operada por una cosa que combina la actualidad de lo que es temporal con la intemporalidad de lo que es potencial»[29]. Esta entidad a la vez intemporal y actual que opera la mediación entre los objetos no temporales y las entidades actuales es Dios. Por eso va situado entre los tres elementos formativos del mundo temporal: la «creatividad», que, como se dijo, aparece como la categoría de último; el reino de los objetos eternos, colocados como categoría 5.ª de la existencia; el tercer elemento es Dios, como principio mediador que hace posible la armonía en la totalidad del universo.

Según el esquema categorial, Dios se presenta como una entidad actual, al que se le aplican los procesos y caracteres de las demás entidades actuales: proceso de concrescencia, unidad de experiencia conceptual y física, etc. Whitehead protesta contra la atribución a Dios de una realidad trascendente y «exterior» al mundo temporal. La descripción del carácter genérico de entidad actual debe incluir también a Dios. Pero esto no excluye su eminente naturaleza de «Ser supremo», que le convierta en entidad única y separada, con diferencias radicales respecto de las demás entidades y clave del entero sistema.

En el *análisis de la naturaleza de Dios* distingue Whitehead tres momentos o aspectos, inseparables en la realidad y que forman una unidad indivisible: la *naturaleza primordial de Dios*, en cuanto que concibe los objetos eternos; su *naturaleza consecuente*, en cuanto que prehende las entidades actuales, y una tercera *superjetiva*, en cuanto que, enriquecido por el mundo, se objetiva de nuevo para cada entidad actual. Las dos fases de «naturaleza primordial» y «naturaleza consecuente» son equivalentes a los polos *físico* y *mental* de las entidades particulares. Pero mientras que en las entidades actuales el polo físico es genéticamente anterior al polo mental, en Dios la relación se invierte, pues su naturaleza es mental.

a) Como *naturaleza primordial*, Dios es el «lugar» en el que los objetos eternos son realizados *conceptualmente*, anteriormente a su realización en la concrescencia de las entidades actuales; con una anterioridad no temporal, pues esta realización conceptual se sitúa fuera del tiempo. En esta su naturaleza conceptual, Dios prehende la totalidad del reino de los

[29] Ibid., p.63-64 73.

posibles y los concibe sintéticamente en todas sus realizaciones mutuas, haciéndolas, por tanto, aptas a realizarse, según diversos grados de conveniencia (*relevance*), en las entidades actuales. Y como estos posibles son infinitos y eternos, Dios, a diferencia de las entidades actuales, se fundamenta en lo infinito y eterno. Sin Dios, sin su naturaleza primordial, los objetos eternos no-realizados en el mundo actual serían no existentes incluso sin existencia ideal.

La naturaleza primordial de Dios es, por tanto, «la evaluación conceptual e incondicionada de la entera multiplicidad de los objetos eternos»; evaluación en virtud de la cual «la entera multiplicidad de objetos eternos adquiere su conveniencia graduada a cada estado de la concrescencia». Dios es, pues, necesario para fundamentar los objetos eternos en su doble aspecto de formas ideales, que cobran su esencia por la prehensión conceptual de Dios, y de conveniencia, para ser captadas por las entidades actuales. Se ha visto que, en su proceso de autocreación, las entidades actuales requieren un ideal que las mueve y hacia el que se proyectan, que es su «aspiración subjetiva». Pero esta aspiración no puede estar actualizada en ninguna entidad temporal, por lo que ha de estarlo en la entidad no temporal, que es Dios como naturaleza primordial, del que reciben todas las entidades, en su proceso inicial de concrescencia, como una apetencia de objetos eternos que más convienen a su satisfacción. Además, los objetos eternos no se ofrecen como un conglomerado desorganizado, sino como un conjunto que muestra un orden ejemplificado en su esencia relacional.

La naturaleza primordial de Dios, que es de orden mental o conceptual, actúa, pues, como mente ordenadora, como fundamento de ordenación jerárquica de los objetos posibles y por relación valorativa a su ingresión en las entidades actuales. Por otra parte, es ciega hacia lo particular y no tiene referencia directa a las entidades actuales, salvo a buscar en ellas, en conjunto, la actualización de los objetos eternos. Por esta capacidad, Dios viene a ser la mente final de la aspiración subjetiva de las entidades actuales. Dios mueve, pues, al proceso de autocreación del mundo por atracción de causa final, a semejanza del *eros platónico*[30].

[30] Ibid., p.522: «Es la atracción del sentir, el eterno acicate del deseo. Su pertenencia particular hacia cada acto creador al surgir desde su propia y condicionada perspectiva en el mundo, convierte a Dios en el inicial *objeto de deseo*, estableciendo la fase inicial de cada aspiración subjetiva».

Tenemos, en consecuencia, que esta naturaleza primordial de Dios constituida por su experiencia conceptual es infinita y eterna, porque supone la prehensión de un número infinito de objetos eternos y porque, a su vez, se encuentra fuera del tiempo y del espacio. Es también, en su esfera, completa, porque capta a todos los objetos eternos. Y es libre, porque en su completez no existe nada que pueda determinarla y no hay en ella prehensiones negativas que impliquen una eliminación selectiva de sentires. Mas, por otra parte, se han de señalar en ella dos aspectos negativos: su «deficiencia de actualidad» y el «ser inconsciente». Como ente primordial, los sentires de Dios son puramente conceptuales, lo que significa que no tienen comercio alguno con lo físico, y por ello no alcanzan nunca auténtica actualidad. Estas dos carencias fundamentales habrán de ser suplidas en Dios a través de su naturaleza consiguiente.

b) *La naturaleza consiguiente* es la otra faceta o momento de la divinidad, equivalente al polo físico de las entidades particulares. A través de esta segunda faceta, Dios prehende el mundo actual y a cada una de las entidades actuales que han alcanzado su satisfacción; y, al ser prehendidas por Dios, obtienen también su inmortalidad objetiva. La naturaleza de Dios alcanza en esta fase consecuente su plena actualidad en la plenitud de prehensiones o sentires físicos que le ofrece el mundo. El mundo se objetiva para Dios, entrando así en la constitución misma del ser de Dios. Y Dios prehende en sí cada creatura concrescente según alguna de las formas subjetivas de su naturaleza primordial, con lo que la experiencia conceptual divina deviene acabada.

Las características de la «naturaleza consiguiente de Dios» son por ello diferentes. Es la naturaleza finita y, por ende, determinada, porque se origina de la experiencia física de Dios derivada del mundo temporal, y la experiencia física, a diferencia de la conceptual, es necesariamente finita. La finitud supone la determinación, porque todo lo que termina se fija en su límite determinándose. Es, asimismo, *incompleta*, puesto que el mundo temporal que capta no puede nunca completarse, ya que se encuentra en continuado proceso de devenir.

Y si bien no es eterna, posee una «duración para siempre» *(Everlastingness)*, por cuanto el proceso que la constituye, el avance creador, carece de fin y no puede terminar. Por fin, la naturaleza consiguiente de Dios es plenamente ac-

tual, ya que absorbe en sí y completa las entidades actuales, y de esta actualidad le viene la *conciencia* plena de que goza.

De ahí la solución del problema cosmológico. Dios y el mundo están estrechamente unidos en el impulso hacia la creatividad y son el uno para el otro instrumentos de novedad e inseparables entre sí, puesto que se completan el uno por el otro: *la naturaleza primordial de Dios, completada por el mundo, deviene la naturaleza consiguiente,* en la cual todo se acaba y objetiva, adquiriendo la permanencia inmortal. El proceso de acabamiento de Dios y el proceso del mundo se mueven en sentido *inverso*. Dios es primordialmente uno, la unidad primordial de las muchas formas potenciales; en su proceso, que no es otro que el del mundo, adquiere una «multiplicidad consecuente», que su naturaleza primordial absorbe en su propia unidad. El mundo, al contrario, es primordialmente muchos, compuesto de una multiplicidad de ocasiones actuales finitas; y el proceso le hace adquirir una «unidad consiguiente», unificación de sí en una nueva ocasión actual, que es «absorbida en la multiplicidad» de la naturaleza primordial de Dios. Así, Dios es concebido como uno y como múltiple en un sentido inverso a como el mundo se concibe como muchos y como uno [31].

A través de esta dialéctica de lo uno y lo múltiple, que es imitación lejana de la de Plotino, aparece una concepción decididamente *panteísta*. Dios no puede prescindir del mundo ni el mundo puede prescindir de Dios. La naturaleza del mundo es un *dato* primordial para Dios y la naturaleza de Dios es un dato primordial para el mundo. El mundo es parte de Dios y Dios es parte del mundo.

Y a esta estrecha unión de la divinidad con el mundo atribuye Whitehead una función *salvadora* y *de redención* del mundo. En imágenes poéticas, afirma que Dios salva al mundo cuando le hace pasar a la inmediatez de su propia vida, pues en él se objetiva todo lo salvable, por mínimo que sea. Es un Dios amoroso y paciente que rescata del naufragio del tiempo todo lo que merece perdurar. Una salvación que es, más bien, armonización de todos los contrastes y oposiciones en orden a salvar todos los valores de la belleza y del bien [32]. Whitehead negaba que Dios fuera causa del mal, que atribuía al desorden tumultuoso de la propia naturaleza.

31 Ibid., p.494 529-530.

32 Ibid., p.525: «La naturaleza consiguiente de Dios es su juicio sobre el mundo. Dios salva al mundo cuando éste pasa a la inmediatez de su propia vida. Es un juicio

c) Todavía Whitehead atribuye a Dios una tercera dimensión: su *naturaleza superjetiva*. Este aspecto es concebido de igual modo que para las entidades actuales, donde el sujeto se trueca en *superjet* al proyectarse más allá de sí hacia una trascendencia que contiene entidades que habrán de obetivarlo. Al llegar a la etapa final de la concrescencia, las entidades actuales se hacen disponibles al sentir de otras entidades futuras, determinando de esta suerte el avance creativo. En este sentido, como superjeto, Dios alcanza inmortalidad objetiva en el mundo, y su naturaleza superjetiva puede entenderse como la manera en que Dios se inmortaliza en el mundo, y la experiencia concreta de la divinidad se ofrece a las entidades actuales del mundo temporal. Pero este aspecto superjetivo, especialmente abstruso, nada especial añade y no ofrece mayor interés.

Por lo demás, Whitehead ha mostrado gran interés por el problema religioso, y en diferentes obras se ha ocupado con insistencia de las cuestiones de Dios y la religión, la evolución de las ideas religiosas en la historia, los altos valores de la vida religiosa y otras. En ellos ha mostrado profunda simpatía por la figura de Cristo, contraponiendo su mensaje de un Dios Amor a las otras concepciones teístas de un Dios-Déspota o gobernador imperial, de un Dios-Motor inmóvil de Aristóteles y de un Dios-Moralista, en que esquematiza las distintas concepciones de las religiones en torno a Dios. Pero nunca abandonó la visión panteísta de su sistema metafísico basada en el empirismo, permaneciendo siempre en la negación de un Dios trascendente y personal. Ha criticado duramente el cristianismo institucional y sus dogmas, rechazando la teología cristiana e interpretando de un modo simbólico las doctrinas de la Trinidad, de la Encarnación y otros. E incluso propuso una «nueva reforma» del cristianismo, en que todas las confesiones se unieran en una religión del progreso, de la armonía divina, y en la concepción de un Dios inmanente como interpretación de la unidad del universo a través de sus múltiples diversidades[33].

de ternura que no pierde nada que pueda salvarse. Es también el juicio de una sabiduría que aprovecha lo que en el mundo temporal es mero naufragio... El no crea el mundo, lo salva; o, más exactamente, es el poeta del mundo, que con amorosa paciencia lo guía por su visión de la verdad, la belleza y el bien».

[33] Véase este tema sobre Dios y la religión tratado con especial amplitud y certero juicio en ALIX PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu* (Paris 1968) p.349-574. No obstante, debemos a la obra antes mencionada de J. ENJUTO BERNAL, *La filosofía de A. N. Whitehead*, tan detallada, sistemática y abundante en sus citas, el haber tenido la facilidad de entresacar esta síntesis fiel del abigarrado sistema de Whitehead.

Valoración.—El sistema metafísico-cosmológico de Whitehead causó, sin duda, admiración por su original y novedosa estructura, habiendo suscitado notable interés entre los críticos y estudiosos, que de este modo han difundido internacionalmente su fama. Pero no ha tenido seguidores ni formado escuela, fuera de entusiastas comentaristas de América, ya que en Inglaterra más bien se aprecia a Whitehead como lógico-matemático que como filósofo. No podría ser aceptado un sistema en extremo sutil y complicado, artificiosamente montado en nomenclatura y categorías nuevas, que se apartan del común sentir y hablar humanos. Y tampoco ha aportado ideas y modos de pensamiento nuevos, fuera de un curioso eclecticismo de ideas. Su sistema representa la culminación del pensamiento que desde Heráclico va a Bergson y W. James, y que reduce la realidad a puro acontecer o devenir, a un cambio continuo. Con cierta incoherencia se introducen en el sistema las ideas eternas de Platón, la potencialidad y el acto de Aristóteles, el dinamismo y las mónadas de Leibniz (de las que son imitación las entidades actuales), junto con las erróneas bases del neorrealismo americano: el monismo neutral, la negación de las representaciones o ideas como medio de conocimiento, la negación de la distinción entre lo físico y lo mental, alma y el cuerpo, espíritu y materia con un cierto panpsiquismo, que en el fondo es un materialismo epifenomenista.

Con tal confusa mezcla de teorías arbitrarias y erróneas, sin base ni consistencia, y unidas bajo un método y mentalidad matemáticos, no es fácil construir una filosofía aceptable. El pensamiento de Whitehead, aparte de sus grandes valores y de esfuerzo por superar el puro logicismo lingüístico elevándose sobre el mero positivismo a cierta especulación metafísica, como sistema teórico ha perdido interés actual.

INDICE DE NOMBRES

Nota: Se omiten nombres repetidos con referencias secundarias

INDICE DE MATERIAS

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE SEPTIMO VOLUMEN DE
«HISTORIA DE LA FILOSOFIA», DE LA BIBLIOTECA
DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 3 DE OCTU-
BRE DE 1984, FESTIVIDAD DE SAN FRANCIS-
CO DE BORJA, PRESBITERO, EN LOS TA-
LLERES DE LA EDITORIAL CATOLI-
CA, S. A. MATEO INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

454

LA EDITORIAL CATOLICA, S.A.—APARTADO 466

MADRID • MCMLXXXIV